ORLÄNDER

ANT-SCHILLER-
GOETHE

KANT * SCHILLER * GOETHE

GESAMMELTE AUFSÄTZE

VON

KARL VORLÄNDER

LEIPZIG
VERLAG DER DÜRR'SCHEN BUCHHANDLUNG
1907

MEINEM LIEBEN OHEIM

HERMANN VORLÄNDER

IN DANKBARKEIT ZUGEEIGNET

Vorrede.

Die folgenden Studien über das Verhältnis unserer beiden grofsen klassischen Dichter zu dem klassischen deutschen Philosophen sind in ihrer ursprünglichen Gestalt zu verschiedenen Zeiten in zwei philosophischen Zeitschriften erschienen: die drei ersten (über Schiller) im letzten (XXX.) Bande der *Philosophischen Monatshefte* (1894); die drei anderen (über Goethe) im I. und II. Bande von Vaihingers *Kantstudien* (1897, 1898), in kurzer Zusammenfassung auch im *Goethe-Jahrbuch 1898* (S. 167—185). Ich bin seitdem öfters, und zwar von Kennern, aufgefordert worden, diese Aufsätze in Buchform zu veröffentlichen. Ich würde dieser Aufforderung auch heute noch nicht nachgekommen sein, wenn ich nicht glaubte, mit meinen Ausführungen trotz aller literarischen Massenproduktion über Schiller und Goethe, die uns das letzte Jahrzehnt, vor allem das „Schillerjahr", wiederum beschert hat, dem gröfseren Publikum und vielleicht auch manchem Fachgenossen etwas Neues und Nützliches zu bieten.

Scheinen doch meine Arbeiten über Schillers Verhältnis zu Kant — hauptsächlich wohl infolge des äufseren Umstandes, dafs sie in einer philosophischen Zeitschrift erschienen, die gleich danach einging — weiteren Kreisen fast unbekannt geblieben zu sein. Und doch ist, trotz der inzwischen veröffentlichten dankenswerten Arbeiten von E. Kühnemann, O. Walzel u. a., eine eingehendere Darstellung des geschichtlichen und systematischen Verhältnisses des Dichter-Philosophen zu dem Begründer des kritischen Idealismus durchaus nicht überflüssig geworden. Denn das gröfsere Publikum, ja wohl selbst ein Teil der Fachleute auf diesem philosophisch-literarischen Grenzgebiete, schöpft seine Kenntnis immer noch in erster Linie aus Kuno Fischers *Schiller als Philosoph*, einer Schrift, von der schon F. A. Lange zutreffend gesagt hat, dafs sie mit „verführerischer" Klarheit und Übersicht-

lichkeit geschrieben sei,[1]) die aber trotz dieser glänzenden Aufsenseite weder historisch erschöpfend ist noch philosophisch in die Tiefe dringt und die tüchtigen älteren Arbeiten von Tomaschek und Ueberweg (Titel s. S. XI unten) keineswegs ersetzt hat.

Unser erster Aufsatz behandelt die geschichtliche Entwicklung von Schillers Verhältnis zu Kant, nicht zur Philosophie überhaupt; das letztere Thema hätte über die Grenzen einer Studie weit hinausgeführt. So mufste z. B. die sogenannte Jugendphilosophie unseres Dichters, von der er selbst übrigens später wenig genug gehalten hat, bis auf die wenigen Andeutungen zu Anfang unserer Schrift, unberücksichtigt bleiben. Allein, da Schiller früh seinen Weg zu dem kritischen Philosophen gefunden hat, so ist gleichwohl mit unserer Darstellung im wesentlichen auch seine philosophische Entwicklung überhaupt gegeben.

Die beiden folgenden Aufsätze (II und III) greifen dann einen zentralen, wenn nicht den zentralsten Punkt aus Schillers systematischer Stellung zu Kant heraus. Sie behandeln das viel erörterte Verhältnis seiner vermeintlich rein ästhetischen zu Kants „rigoristischer" Ethik, mithin das Thema: Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit, von einem anderen als dem vielfach üblichen Standpunkte aus. Denn es wird wirklich Zeit, dafs endlich einmal aus unseren Philosophie- und Literaturgeschichten die bequeme, unter der nie fehlenden Anführung des bekannten Schillerschen Distichons gegebene, Verhältnisbestimmung verschwinde: der Dichter habe die ihm zu streng erscheinende, „rigoristische" Ethik des Philosophen „ästhetisch gemildert". So einfach liegt die Sache nicht, wie wir zeigen werden. Er hat vielmehr Kants ethischen Rigorismus in seiner methodischen Notwendigkeit durchaus begriffen und anerkannt und nur dessen ästhetische Ergänzung, die mit dem strengsten transzendentalen Standpunkt vereinbar ist, aber bei Kant erst im Keime vorliegt, seinerseits stärker hervorgehoben und weiter ausgebildet.

Diese unsere Überzeugung hat sich in den seit dem ersten Erscheinen unserer Arbeit verflossenen zwölf Jahren nur befestigt. Wir hatten daher in dieser Beziehung an unserer Darstellung nichts zu ändern. So sind denn, abgesehen von der durchgehen-

---

1) *F. A. Lange, Einleitung und Kommentar zu Schillers Philosophischen Gedichten.* Aus dem *Nachlafs herausgegeben von O. A. Ellissen. 1897. S. XIV.* Vgl. auch Kühnemanns Rezension der 2. Auflage von K. Fischers Schrift in *Philos. Monatsh. XXX S. 422ff.*

den stilistischen Feile, gegen früher nur einige eigene philosophische Ausführungen (unten S. 55—59, 81—83) gekürzt, auch die Verteidigung von Kants ‚radikalem Bösen' (S. 108f.) ein wenig abgeschwächt worden, obwohl einzelne Wendungen auch so meinem in dieser Hinsicht heute etwas veränderten persönlichen Standpunkt nicht mehr ganz entsprechen. Dagegen hat der erste historische Aufsatz, namentlich infolge einer genauen Durchsicht des gesamten Schillerschen Briefwechsels (in der siebenbändigen Ausgabe von *Jonas*), an zahlreichen Stellen eine Bereicherung seines Materials erfahren, das indessen die früher gewonnenen Ergebnisse überall nur bestätigte. Die Stellen, die Schiller und Goethe gemeinsam betrafen, sind zumeist in den zweiten Teil des Buches (*Goethe und Kant*) verwiesen. Die Einleitung ist umgestaltet, die vier Überschriften der einzelnen Abschnitte sind neu hinzugekommen.

War das Verhältnis Schillers zu Kant auch vor uns schon oft Gegenstand literarischer Untersuchung gewesen, so verhielt sich dies anders inbezug auf Goethe. Hier betraten wir sozusagen Neuland. Denn die von einzelnen Gelehrten früher gemachten Andeutungen (s. unten S. 122f.) waren ganz vereinzelt und daher fast unbemerkt geblieben. Meine Untersuchungen über Goethes Verhältnis zu Kant haben denn auch vielfache Beachtung und, je nach dem Standpunkt der Betreffenden, teils Zustimmung (z. B. von *L. Goldschmidt, O. Harnack, Max Koch, K. Lasswitz*[1]) u. a.), teils Widerspruch (so von *Bielschowsky-Ziegler, F. Jodl, F. Paulsen, M. Heynacher*[2]) u. a.) gefunden. Bei noch anderen bin ich einem Mifsverständnis der Absicht und Bedeutung meiner Arbeit begegnet, das zu beseitigen mir vor allem am Herzen liegt, zumal da ich mich selbst nicht ganz ohne Schuld daran fühle.

In vielleicht zu weit getriebener Selbstkritik hatte ich auf den ersten Seiten meiner damaligen Arbeit (*Kantstudien* I S. 63f.)

1) *L. Goldschmidt, Kant und Helmholtz.* 1898, bes. S. VIf., 4, 16. — *O. Harnack, Goethe in der Epoche seiner Vollendung* 2. Aufl. 1901. S. 23 Anm. — *M. Koch, Berichte des Freien Deutschen Hochstifts* in *Frankfurt a. M.*, XVI. S. 401. — *K. Lasswitz, in: ‚Der Zeitgeist'* vom 8. Februar 1904.

2) *Bielschowsky, Goethe Bd. II 99ff;* dazu *Theob. Ziegler* in den *Anmerkungen* ebd. S. 689. — *F. Jodl, Goethe und Kant* in: *The Monist*, Januar 1901, deutsch in Ztschr. f. Philos. Bd. 120 S. 12—20. — *Paulsen, Goethes ethische Anschauungen* ((Ges. Vorträge 1. Bd.) S. 6f. — *M. Heynacher, Goethes Philosophie.* Philos. Bibl. Bd. 109 S. 39, 42f.

dieselbe als einen „ersten Versuch" und als ihren Zweck die Gewinnung einer „sicheren Grundlage" bezeichnet, auf welcher ich oder andere weiter bauen könnten (ebd. S. 64), und zum Schlufs (Bd. II S. 205 f.) eine weitere Arbeit meinerseits in Aussicht gestellt. Daraus haben dann einige meiner Kritiker, bei aller Anerkennung meines „Fleifses" den Schlufs gezogen, dafs es mir, wie z. B. Houston Stewart Chamberlain[1]) sich ausdrückt, lediglich um eine „archivarisch genaue Zusammenstellung" zu tun gewesen sei. Ich mufs gestehen, dafs mein Ehrgeiz denn doch etwas höher ging. Nur ein sehr oberflächlicher Leser konnte durch den äufseren Habitus meiner Arbeit, insbesondere die chronologische Anordnung, verbunden mit jener Erklärung in der Einleitung, zu einer solchen Annahme bewogen werden. Jeder Tiefersuchende mufste erkennen, dafs in meiner Entwicklungsgeschichte Goetheschen Philosophierens weit mehr als eine blofse „aufserordentlich fleifsige" Zusammenstellung von Tatsachen, dafs in ihr vielmehr alles Wesentliche, was sich über Goethes Verhältnis zu Kant an der Hand positiver Zeugnisse sagen läfst, bereits enthalten war. Denn Kant und Goethe sind so grundverschiedene Naturen, dafs bei blofs allgemeinen Reflexionen über sie nichts Positives herauskommt. Wer ein zuverlässiges Urteil über die Stellung des Dichters zu dem Philosophen gewinnen will, mufs es sich an der Hand der vorhandenen, glücklicherweise recht reichen Zeugnisse bilden; wozu natürlich etwas anderes als deren trockene Aufzählung gehört. Wer aber meine Aufsätze mit Aufmerksamkeit las, dem konnte nicht entgehen, dafs in der anscheinend blofs fortlaufenden Erzählung das Urteil stets mitenthalten war.

Noch wichtiger ist ein zweiter Punkt. Goethes langes Leben zeigt auf allen Gebieten eine so starke Entwicklung seiner Ansichten, dafs sein Verhältnis zu einem bestimmten Denker nur in seinem geschichtlichen Entwicklungsgange dargestellt werden kann. Der junge Goethe ist ein anderer als der Dichter in der Reife seiner Mannesjahre, und dieser ist wieder von dem alten Goethe unterschieden. Ja selbst innerhalb der einzelnen Epochen sind zuweilen starke Umwandlungen wahrnehmbar.

So war denn für denjenigen, der tiefer sah, in unserer Darstellung und den sie begleitenden Bemerkungen alles Wesentliche

---

1) *H. St. Chamberlain*, in seinem trotz mancher Einseitigkeiten höchst geistvollen und lehrreichen Buche: *Immanuel Kant.* 1905. S. 23 Anm. Über Goethe und Kant vgl. S. 20—23, 83 f., 89 f. u. ö.

schon gegeben, und es fragte sich nur noch, ob die Zusammenfassung des Schlufsergebnisses etwas weiter oder kürzer gehalten werden sollte. Ich selbst beabsichtigte allerdings anfangs, noch eine Sonderabhandlung, unter vorzugsweiser Berücksichtigung der *Sprüche in Prosa,* einzelner halbphilosophischer Aufsätze wie *Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt, Der Sammler und die Seinigen* u. a., sowie schliefslich auch der poetischen Werke, zu schreiben. Allein ich sah je länger je mehr ein, dafs eine solche Arbeit nicht blofs ins Uferlose wachsen würde, sondern dafs durch sie auch, wie ich schon in *Kantstudien III 318* schrieb, „wesentliche Züge zu dem Bilde, das ich bereits entworfen, kaum hinzugefügt werden könnten". Den besten Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung hat, wie mir scheint, der neuerdings in dem Schillerhefte der *Kantstudien (X, S. 286—345)* unter dem Titel: *Das Kantische Element in Goethes Weltanschauung* erschienene Aufsatz von Jonas Cohn geliefert. Dieser ausführliche und sehr lesenswerte Aufsatz, der ausdrücklich das zu geben beabsichtigt, „was Vorländer ursprünglich noch zu leisten vorhatte, aber dann nicht mehr ausführte" (S. 287 Anm.), bildet gewifs eine dankenswerte Ergänzung meiner Arbeit, sofern einzelne Punkte noch genauer und von einer anderen Seite aus beleuchtet werden, und ich empfehle ihn daher mit Vergnügen jedem interessierten Leser. Aber grundsätzlich Neues bringt auch er nicht; das Bild wird nicht wesentlich anders, als es vorher war. Und völlig erschöpfend ist Cohns Darstellung ebensowenig wie die meine und kann es nicht sein, weil eben — Genies wie Kant und Goethe niemals auszuschöpfen sind. Immerhin habe ich es für angezeigt gehalten, mein eigenes Versprechen von damals *(Kantstudien II 205 unten)* insoweit einzulösen, dafs ich am Schlusse dieses Buches (S. 249—260) eine knappe Zusammenfassung dessen zu geben versucht habe, „was von Kants Anschauungen in Goethe gleichsam auf die Dauer haften geblieben ist, gesondert nach den einzelnen Gebieten: Erkenntnislehre, Ethik, Ästhetik, Religionsauffassung".

Meiner Ansicht über Goethes innere Stellung zu Kant habe ich an so vielen Stellen, namentlich im ganzen Schlufsabschnitt meines Buches (S. 246—260), Ausdruck gegeben, dafs ich den Leser einfach darauf verweisen darf. Er wird dann sehen, dafs ich unseren grofsen Dichter keineswegs zum „Schleppträger" der Kantischen Philosophie gemacht habe (Jodl), oder „alles Grofse

auf den Namen Kants zu taufen" bestrebt bin (Ziegler). Mag sein, dafs meine erste Entdeckerfreude über die zahlreichen Zeugnisse der Übereinstimmung Goethes mit Kant in den ursprünglichen Aufsätzen hier und da den Ausdruck zu lebhaft gestaltet hat: an meiner Grundauffassung habe ich auch hier nichts zu ändern gefunden. Denn schon im folgenden Jahrgang der *Kantstudien* (III 131), d. h. vor 8 Jahren, schrieb ich u. a.: „Es hiefse ja Wasser ins Meer tragen, wenn wir auf die Wesenskluft, die zwischen dem Dichter von Faust und Werther und dem grofsen Systematiker der menschlichen Vernunft besteht, mehr als nur eben aufmerksam machen wollten. Goethe war, als er in reiferen Jahren den Kritizismus kennen lernte, weder geneigt noch fähig, ein „Kantianer" zu werden, d. h. das ganze Kantische System in sich aufzunehmen. Er war sich selbst genug." Und ich wiederhole meine Worte von damals, die sich zugleich auf Schillers Philosophie mit beziehen: „Nur um das Mafs Kantischen Einflusses also kann es sich handeln" (a. a. O. S. 430). Das aber haben selbst meine Gegner zugegeben, dafs Goethe, aus Kant „vieles was ihm gemäfs war, sich angeeignet" (Jodl a. a. O. S. 20), dafs in meiner Untersuchung „die vielfältige Beschäftigung des Dichters mit Kantischen Gedanken, da und dort auch ihre freie Aneignung sichtbar hervortritt" (Paulsen S. 7 Anm.), dafs „die Kantische Erkenntnistheorie, so wenig er an ihren letzten Ergebnissen Gefallen fand, eine tiefe Einwirkung auf ihn ausgeübt habe" (Bielschowsky II S. 96). Nur über das Mafs dieser Einwirkung sind wir also verschiedener Meinung. Da aber Jodl selbst bekennt, meine Studie habe das Material zur Beurteilung dieses Verhältnisses „in der gröfsten Vollständigkeit geliefert" und „mit einem Schlage" Klarheit über diese schwierige Frage verbreitet (a. a. O. S. 13), und auch Ziegler mir das „grofse Verdienst" zugesteht, dafs ich durch den reichen Inhalt „jedem ermöglicht habe, sich selbst ein Urteil darüber zu bilden" (a. a. O. S. 689): so darf auch ich dies Urteil vertrauensvoll in die Hand des Lesers legen und gebe mich der Hoffnung hin, dafs er nach der Lektüre des Buches meinem „Schlufsergebnis" (S. 258—260) mehr oder weniger zustimmen wird.

Es bleibt mir noch übrig, über die Veränderungen zu berichten, welche die ursprünglichen Goethe-Aufsätze in vorliegendem Buche erfahren haben. Hineingearbeitet sind zunächst die Nachträge, die ich im III. Bande der *Kantstudien* (S. 311—319) unter dem Titel *Neue Zeugnisse, Goethes Verhältnis zu Kant*

betreffend gegeben habe. Neu hinzugekommen ist, aufser der schon erwähnten gröfsten Teil des Schlufskapitels (S. 249 ff.), de erste Abschnitt des Anhangs, der zum ersten Male darstellt, wa sich über Kants persönliche Beziehungen zu Schiller und Goeth bezw. ihren Werken sagen läfst; ferner eine grofse Anzahl vo Zusätzen im einzelnen, auf Grund einer genauen Durchsicht de in den letzten acht Jahren erschienenen Bände der grofsen Weimare Ausgabe und sonstiger Funde; am Schlusse ein ausführliches Personen Register, das sich bei den Hauptpersonen (Goethe, Kant, Schiller auch auf alle ihre in dem Buche vorkommenden Einzelwerke er streckt. Weggelassen wurde dafür, um den Umfang des Buches nicht zu sehr anschwellen zu lassen, eine Reihe belangloser Anmerkungen uud Zitate, einige heute unnötig gewordene polemische Stellen, der Bericht über die in Goethes Besitz gewesenen Kant-Autographen, der Abdruck der „*Kurzen Vorstellung der Kantischen Philosophie von D. F. V. R.*" (vgl. S. 87 f.) und was sich sonst ohne Schaden der Sache entbehren liefs. So ist denn beinahe keine Seite der ursprünglichen Aufsätze unverändert und dennoch der Charakter des Ganzen bewahrt geblieben.

Zum Schlufs noch einige bibliographische Notizen. Von Ausgaben sind, wo nicht ausdrücklich eine andere angegeben ist, benutzt:

1. Schillers Sämtliche Werke. Säkularausgabe (in 16 Bänden). Stuttgart, J. G. Cotta Nachf.
2. Goethes poetische und prosaische Werke (in 5 Bänden). Cotta 1836—1847.
3. Von Kant meine Ausgaben in der *Philosophischen Bibliothek*.

Briefe sind — der vielen vorhandenen Ausgaben wegen — in der Regel nur nach dem Datum zitiert.

Die in Betracht kommende Literatur ist an Ort und Stelle vermerkt. Die wichtigsten Schriften für den ersten Teil *(Schiller und Kant)* bleiben:

K. Tomaschek, Schiller in seinem Verhältnis zur Wissenschaft. Wien 1862.

F. Ueberweg, Schiller als Historiker und Philosoph. Leipzig 1884.

K. Fischer, Schiller als Philosoph. 1858. 2. Aufl. Heidelberg 1892.

E. Kühnemann, Kants und Schillers Begründung der Ästhetik 1895; ders., Schiller. München 1906.

O. Walzel, Einleitung und *Anmerkungen* zu seiner Ausgabe von *Schillers Philosophischen Schriften (Bd. XI und XII der Säkularausgabe).*

Die das Verhältnis Goethes zu Kant streifende Literatur ist zum gröfseren Teil in dieser Vorrede (S. VII), einzelnes andere im Laufe des Buches, namentlich in den einleitenden und Schlufsbetrachtungen des zweiten Teiles, genannt. Eine zusammenhängende, unser Spezialthema *Goethe und Kant* behandelnde Arbeit existierte, aufser der unseren und dem neuerdings hinzugekommenen Aufsatz von J. Cohn im X. Bande der *Kantstudien,* bisher noch nicht. Denn *H. Siebeck* in seiner Monographie: *Goethe als Denker* (2. Aufl. Stuttgart 1905) berührt das Verhältnis zu Kant, nur gelegentlich; meine Arbeiten scheint er überhaupt nicht zu kennen. Doch soeben — in dem Augenblicke, wo der letzte Bogen des Buches in die Druckerei wandern soll — lese ich, dafs in der Gurlittschen Sammlung *Die Kultur* als elftes Bändchen eine Betrachtung von *G. Simmel, Kant und Goethe* erscheinen soll, und erhalte die *Zukunft* vom 24. November 1906, die einen Abschnitt aus Simmels Schrift abdruckt und die letztere als einen „raschen und doch ruhigen Blick auf Goethes Weltanschauung" charakterisiert. Nach meinem vorläufigen Eindruck von diesem Fragmente bietet Simmel mit derselben eine geistvoll geschriebene vergleichende Gegenüberstellung beider Denker, die im Anschlufs an seinen (S. 252 A. von uns erwähnten) Artikel in der Münchener *Allgemeinen Zeitung* in erster Linie das Trennende hervorhebt, ohne auf die Frage von Goethes philosophischer Entwicklung einzugehen.

Gewifs, fundamentale Unterschiede, ja Gegensätze zwischen beiden Grofsen bestehen und sollen nicht hinweggeleugnet werden. Allein neben dem Trennenden steht — den Eindruck wird, so hoffe ich, der Leser aus unserer objektiven Darstellung gewinnen — das Gemeinsame. Es ist nicht nötig, wie Simmel meint, den Ruf „Zurück zu Kant!" durch den neuen Ruf: „Zurück zu Goethe!" abzulösen. Denn beide stehen nicht in kontradiktorischem Gegensatz zueinander. Lassen sie sich auch nicht schlechtweg miteinander verschmelzen, so lassen sich doch Kantische und Goethesche Elemente in einer und derselben Weltanschauung vereinen, wie Friedrich Schiller es an seiner Person gezeigt hat. Die Reihe: Kant — Schiller — Goethe ist eine kontinuierliche.

Solingen, am 2. Dezember 1906.

K. Vorländer.

Inhalt.

Schiller und Kant.

I.

Schillers Verhältnis zu Kant in seiner geschichtlichen Entwicklung.

1. Die Anfänge (1787—1790).

Friedrich Schiller hat schon als Eleve auf der Karlsschule weit mehr als unsere heutigen Primaner von Philosophie erfahren. Wurde doch bereits der Vierzehnjährige sechs Stunden wöchentlich mit Logik, Metaphysik und Geschichte der Philosophie, der Sechzehnjährige gar mit fünfzehn Wochenstunden Philosophie und Rhetorik geplagt! Trotzdem oder vielleicht gerade deswegen trug diese massenhafte philosophische Nahrungszufuhr, selbst unter dem anregenden Eklektiker Abel, verhältnismäſsig wenig Frucht. Die ersten philosophischen Erzeugnisse des jungen Schiller, zwei für die Geburtstagfeier der herzoglichen Maitresse bestimmte Reden über die Tugend, sind nichts als rhetorische Stilübungen. Und auch die beiden fast gleichzeitig entstandenen medizinischen Dissertationen des Zwanzigjährigen sind, wie interessant sie auch für die Psychologie des künftigen Dichters sein mögen, sachlich doch nur phantasievolle Gedankengänge eines begabten Dilettanten, ohne den realen Untergrund strenger Methode und eindringender Fachkenntnisse. Das philosophisch Zusamenhängendste aus dieser Jugendperiode[1]) sind bekanntlich die „Philosophischen Briefe" (1786), deren Kern, die „Theosophie des Julius", indes schon in frühere Zeit zurückreicht, ja zum Teil wohl schon auf der Akademie niedergeschrieben worden ist, jedenfalls in die nämliche Gedankenwelt hineingehört. Ihr Verfasser nennt sie selbst gelegentlich (an Göschen 22. November 1786) „philosophische Phantasien" und meint

1) Über dieselbe orientiert man sich jetzt am kürzesten und besten in O. Walzels Einleitung zu seiner Ausgabe von Schillers Philosophischen Schriften (Bd. XI der *Säkular-Ausgabe*) S. XIII—XXVIII.

ein anderes Mal (an Körner 14. November 1788), das Gefühl seiner eigenen Armseligkeit komme nirgends so sehr über ihn als bei Arbeiten dieser (sc. der philosophischen) Gattung. Am schlagendsten und besten aber wird diese ganze Epoche vorkantischen Philosophierens durch ein anderes Selbstzeugnis charakterisiert: „Ich habe immer nur das aus philosophischen Schriften (den wenigen, die ich las) genommen, was sich dichterisch fühlen und behandeln läſst“ (an Körner, 15. April 1788).

Der erste, der Schiller und zwar wiederholt auf die kantische Philosophie hinwies, ist offenbar sein Freund G. Körner gewesen, der ihm schon am 7. September 1787 scherzhaft-ärgerlich schreibt: . . . „Daſs Reinhold Dich zum Proselyten macht, möchte mich bald verdrieſsen, da ich Dir immer vergebens von Kant vorgepredigt habe.“ Dieser Brief ist die Antwort auf das erste Schreiben Schillers, in dem ausführlicher von Kant die Rede ist (29. August 1787).[1]) Er erzählt darin, daſs der Einfluſs Reinholds in Jena ihn zum ersten Male zur Lektüre einiger kleinerer kantischer Schriften vermocht habe. „Gegen Reinhold bist Du (sc. Körner) ein Verächter Kants, denn er behauptet, daſs dieser nach hundert Jahren die Reputation von Jesus Christus haben müsse. Aber ich muſs gestehen, daſs er mit Verstand davon sprach und mich schon dahin gebracht hat, mit Kants kleinen Aufsätzen in der Berliner Monatsschrift anzufangen, unter denen mich die Idee über eine allgemeine Geschichte[2]) auſserordentlich befriedigt hat. Daſs ich Kant noch lesen und vielleicht studieren werde, scheint mir ziemlich ausgemacht.“

Tiefer aber wirkte doch anscheinend der bedeutsame Brief Körners an ihn vom 4. April 1788, den Schiller ein Jahr später in der *Thalia* als fünften und letzten der „Philosophischen Briefe“

---

1) Die erste Erwähnung Kants war fünf Wochen vorher erfolgt: „Der Anfang (sc. von Herders *Gott*), der von Spinoza handelt, hat mir gefallen. Das übrige hat keine Klarheit für mich. Herder haſst Kanten, wie Du wissen wirst“ (Schiller an Körner, 24. Juli 1787).

2) Genauer: *Idee zu einer allgem. Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* im Novemberheft 1784. Auſserdem waren damals in der Berliner Monatsschrift bereits folgende Aufsätze Kants erschienen: *Was ist Aufklärung?* Dez. 1784. — *Über die Vulkane im Monde.* März 1785. — *Von der Unrechtmäſsigkeit des Büchernachdrucks.* Mai 1785. — *Über die Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse.* Nov. 1785. — *Mutmaſslicher Anfang der Menzchengeschichte.* Jan. 1786. — *Was heiſst sich im Denken orientieren?* Okt. 1786.

(Brief Raphaels an Julius) abdrucken liefs und der, ohne Kants Namen zu nennen, in dessen Sinne auf die Notwendigkeit strenger Erkenntniskritik hinwies.

Der Brief Raphael-Körners an Schiller gab diesem, wie er selbst schreibt, in wichtigen Beziehungen „Klarheit"; und mit richtiger Ahnung vermutet er in seiner Antwort vom 15. April, dafs das, was der Freund von „trockenen Untersuchungen über menschliche Erkenntnis und demütigenden Grenzen des menschlichen Wissens fallen liefs", eine „entfernte Drohung — mit dem Kant" in sich fasse. „Was gilt's, den bringst Du nach? Ich kenne den Wolf am Heulen. In der Tat glaube ich, dafs Du sehr recht hast." Allein er gesteht doch zugleich das Widerstreben seiner dichterischen Natur; „mit mir will es noch nicht so recht fort, in dieses Fach hineinzugehen". — Körner, der sich selbst lebhaft, wenn auch keineswegs immer rein zustimmend, mit Kant beschäftigte, hütet sich, dem Freunde das Recht der freien Entwickelung zu beschneiden. „Wegen Kants sei aufser Sorge, ich hatte ja schon Gelegenheit, ihn zu bringen und bin ihr ausgewichen. Jetzt hängt es ganz von Dir ab, wohin Du den Dialog lenken willst" (25. April 1788). Doch Schiller kommt in den nächsten Jahren noch nicht zu eindringendem philosophischem Studium. Zum Teil wird er durch neue, wichtige Lebensereignisse (Berufung nach Jena, Verlobung) daran gehindert, zum Teil befindet er sich noch in dem Zustande philosophischer Gärung, in dem er das Bedürfnis empfindet, seinem Geiste die nötige „Stärke und Reife zu geben" (an Körner 12. Dez. 1789). Ein neuer Brief des Julius an Raphael (als Antwort auf jenen obigen) wird mehrfach von ihm geplant, kommt aber nicht zustande. „Den versprochenen philosophischen Brief vergesse ich gewifs nicht, aber so schnell dürfte es nicht damit gehen; denn Du weifst, was mir meine Philosophie gewöhnlich für Mühe kostet" (an Körner 31. Aug. 1789). „Den versprochenen Brief des Julius erhältst Du vielleicht doch, und früher als Du ihn erwartest (10. Nov. 1789). Auf Schillers historische Auffassung war indes die oben erwähnte Lektüre der kleinen geschichtsphilosophischen Aufsätze Kants, wozu 1788 die in Wielands *Teutschem Merkur* Januar 1788 erschienene ‚Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie' gekommen sein wird, nicht ohne Einflufs geblieben.[1]) Wenigstens frohlockt Körner, als

1) Übrigens mufs auch Kant schon damals unseren Dichter gekannt und geschätzt haben; wenigstens fand sich unter den „Empfehlungen", die Hufeland von einer Reise nach Berlin und Königsberg dem eben neu an-

der Freund ihm die Antrittsvorlesung über „Begriff und Zweck der Universalgeschichte" (gehalten 26./27. Mai, gedruckt im November 1789) übersandt hat: „Daſs du übrigens in einer solchen Vorlesung Dich nicht schämst zu kantisieren und sogar des teleologischen Prinzips erwähnst, war mir ein groſser Triumph." Er (Körner) lebe jetzt sehr in der Kantischen Philosophie, der er zwar nicht zu widersprechen vermöge, von der er aber auch nicht völlig befriedigt sei. „Worin dies liegt, bin ich jetzt im Begriffe zu untersuchen." Einem Briefe des Julius sehe er mit Erwartung entgegen (17. Nov. 1789). Einige Monate später, am 22. Febr. 1790, wurde Schiller von einem „kantischen Theologen" — wie er selbst eine Woche nachher dem Freunde mitteilt — in einer Dorfkirche bei Jena mit seiner Lotte getraut. Erst jetzt „an der Seite einer lieben Frau", wo „es sich doch ganz anders lebt", — so schreibt er am 16. Mai — erwache bei ihm wieder „die alte Lust zum Philosophieren". Er liest im Sommer 1790 ein Publikum über „den Teil der Ästhetik, der von der Tragödie handelt." Aber er „macht" diese Ästhetik noch selbst, ohne „ein ästhetisches Buch zu Rate zu ziehen". „Mich vergnügt es gar sehr, zu den mancherlei Erfahrungen . . . allgemeine philosophische Regeln und vielleicht gar ein szientifisches Prinzip zu finden . . . Am Ende kommt es auch wieder an Julius und Raphael." Worauf Körner erwidert: „Laſs nur den Raphael bald etwas von Deinen Ideen erfahren; seine Antwort soll gewiſs nicht ausbleiben", mit dem Ansporn: „Mein Ideal von Philosophie und von Dir ist gröſser, als was Du bis jetzt noch geleistet hast." Zugleich meldet Körner in diesem Briefe (vom 28. Mai 1790) sein eingehendes Studium von Kants soeben erschienener „Kritik der Urteilskraft". Schiller findet hierzu auch jetzt noch nicht die Muſse; er begnügt sich, dem Freunde „viel Glück zu der neuen Kantschen Lektüre" zu wünschen. „Hier (sc. in Jena) höre ich sie zum Sattwerden preisen" (18. Juni 1790).

Im 11. Hefte der *Thalia* (Nov. 1790) erschien ein Abschnitt seiner historischen Vorlesungen als Aufsatz unter dem Titel: „Etwas über die erste Menschengesellschaft". Dazu war die später (in dem Abdruck von 1792) weggelassene Anmerkung gemacht: „Es ist wohl bei den wenigsten Lesern nötig zu erinnern, daſs diese Ideen auf

---

gestellten Kollegen Schiller mitbrachte, wie dieser am 4. November 1789 voll Freude seiner Schwägerin Karoline mitteilt, auch eine solche von Kant.

Veranlassung eines Kantischen Aufsatzes in der Berliner Monatsschrift (des vorletzten unserer Aufzählung S. 4 Anm.) entstanden sind."

2. Der Kantianer Schiller (1791—1794).

Erst im Jahre 1791 jedoch erfolgt die entscheidende Wendung Schillers zu Kant.

Am 3. März dieses Jahres überrascht er den alten Freund Körner mit der Neuigkeit: „Du errätst wohl nicht, was ich jetzt lese und studiere? Nichts Schlechteres als — Kant. Seine Kritik der Urteilskraft, die ich mir selbst angeschafft habe, reifst mich hin durch ihren lichtvollen, geistreichen Inhalt und hat mir das gröfste Verlangen beigebracht, mich nach und nach in seine Philosophie hineinzuarbeiten. Bei meiner wenigen Bekanntschaft mit philosophischen Systemen würde mir die Kritik der Vernunft und selbst einige Reinhold-Schriften für jetzt noch zu schwer sein und zuviel Zeit wegnehmen. Weil ich aber über Ästhetik schon selbst viel gedacht habe und empirisch noch mehr darin bewandert bin, so komme ich in der Kritik der Urteilskraft weit leichter fort und lerne gelegentlich viel Kantische Vorstellungen kennen, weil er sich in diesem Werke darauf bezieht und viele Ideen aus der Kritik der Vernunft in der Kritik der Urteilskraft anwendet. Kurz ich ahnde, dafs Kant für mich kein so unübersteiglicher Berg ist, und ich werde mich gewifs noch genauer mit ihm einlassen." Darauf Körner am 13. März: „Die Nachricht von Deiner philosophischen Bekehrung hat mich so in Atem gesetzt, dafs ich Dir heute beinahe ein paar Bogen Philosophika geschickt hätte . . . Ich bin äufserst begierig darauf, was Kants Ideen in Deinem Kopfe hervorbringen werden. Die Kritik der Urteilskraft liegt allerdings Deinen bisherigen Studien am nächsten, und sie ist auch ohne die übrigen Kantschen Werke verständlich." Das Jahr 1791 war für Schiller gesundheitlich ein recht trübes. „Mehrere Rückfälle liefsen das Schlimmste fürchten, er bedurfte der gröfsten Schonung, öffentliche Vorlesungen wären ihm äufserst schädlich gewesen, und alle anderen anstrengenden Arbeiten mufsten ausgesetzt bleiben." [1]) Als ihn ein schwerer Krampfanfall in Rudolstadt dem Tode nahe brachte, liefs er sich von seiner Schwägerin die Stellen aus Kants

1) Körners „Nachrichten von Schillers Leben" in Schillers S. W. Cotta 1838. XII S. 421.

Kritik der Urteilskraft, die auf Unsterblichkeit deuten, vorlesen. „Den Lichtstrahl aus der Seele des ruhigen Weisen . . . nahm er ruhig auf.“ [1]) So ist es wohl begreiflich, wenn sich erst am 4. Dez. d. J. wieder ein Zeugnis philosophischen Studiums findet: „Jetzt arbeite ich einen ästhetischen Aufsatz aus, das tragische Vergnügen betreffend. In der Thalia wirst Du ihn finden und viel Kantschen Einfluſs darin gewahr werden.“ [2]) Es ist die erste jener durch ihren Ideengehalt wie ihre glänzende Sprache gleich bewundernswerten Abhandlungen, in denen Schiller den Schatz seiner philosophischen Gedanken niederlegte, betitelt:

Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen.

Kantisch und klassisch ist in ihr gleich zu Anfang die reinliche Scheidung der Bewuſstseinsgebiete, die Beschränkung der Kunst auf das ihr Eigentümliche, die Unterscheidung von ihren „ernsteren Schwestern“, der Erkenntnis und der Sittlichkeit. Eine „vollständige Philosophie der Kunst würde beweisen, daſs dieselbe zwar durch die Moralität ihren Weg nehmen müsse“, daſs aber ihr wahrer Zweck nur das Vergnügen sein dürfe. „Nur indem sie ihre höchste ästhetische Wirkung erfüllt“, werde sie andererseits „einen wohltätigen Einfluſs auf die Sittlichkeit haben“ (a. a. O. XI 141). Zwar wird dann gesagt, daſs „ein vergnügter Geist das gewisse Los eines sittlich vortrefflichen Menschen ist“, aber ganz in kantisch-rigoristischem Sinne wird später hervorgehoben, daſs die Macht des Sittengesetzes sich am herrlichsten erweise, wenn es „mit allen übrigen Naturkräften im Streit“ ist. Unter diesen Naturkräften aber „ist alles begriffen, was nicht moralisch ist.“ „Das höchste Bewuſstsein unserer moralischen Natur kann nur in einem gewaltsamen Zustande, im Kampfe erhalten werden, und das höchste moralische Vergnügen wird jederzeit von Schmerz begleitet sein“; womit dann der Übergang zur Tragödie gemacht wird (S. 146). S. 149 heiſst es: „Das sittliche Verdienst an einer Handlung nimmt gerade um ebensoviel ab, als Lust und Neigung daran Anteil haben“, und S. 151: . . . „eine von jeder Naturkraft, also auch von moralischen Trieben (insofern sie instinktartig wirken) unabhängige

---

1) v. Wolzogen, Schillers Leben S. 231.

2) Am 28. November bestellt er sich bei seinem Verleger Göschen Kants *Praktische Vernunft*, die er am 16. Dezember in Händen hat; am 16. Dezember beim Verleger seiner Gedichte, Crusius, die *Kritik der reinen Vernunft*.

Vernunft wird erfordert, die Verhältnisse moralischer Pflichten zu dem höchsten Prinzip der Sittlichkeit richtig zu bestimmen." Was ist kantischer als solche Sätze?

In demselben Monat, in dem diese Abhandlung in der *Neuen Thalia* erschien, im Januar und zwar am Neujahrstag

1792

schreibt Schiller denn auch an Körner: „Ich treibe jetzt mit grofsem Eifer Kantische Philosophie und gäbe viel darum, wenn ich jeden Abend mit Dir darüber verplaudern könnte. Mein Entschlufs ist unwiderruflich gefafst, sie nicht eher zu verlassen, bis ich sie ergründet habe, wenn mich dieses auch drei Jahre kosten könnte. Übrigens habe ich mir schon sehr vieles daraus genommen und in mein Eigentum verwandelt." Zugleich wünscht er Locke, Hume und Leibniz zu studieren. Er hat mehrere junge Kantianer an seinem Mittagstisch.[1]) Auch am 9. Januar schreibt er an Baggesen: „Mein Gemüt ist heiter und der Kopf kann Beschäftigung ertragen. Kants und Reinholds Philosophie gibt mir diese in vollem Mafs." Körner bedauert in seiner Antwort vom 6. Januar gleichfalls, dafs sie jetzt nicht beieinander seien und bezeichnet als „ersten Anstofs bei der Kantischen Philosophie" ihre allerdings nur „anscheinende" Unfruchtbarkeit — also schon damals wurde dieser Vorwurf gegen den formalen Idealismus erhoben —, als zweiten, für ihn wenigstens, ihren „Mangel an Evidenz": ein Ausdruck, den er öfters in der gleichen Beziehung in seinen Briefen gebraucht. Wenn Körner in demselben Schreiben erklärt: „Überhaupt denke ich mir die Philosophie nicht als Wissenschaft, sondern als Kunst", und weiter: „Schönheit ist ihr erstes Gesetz. Wahrheit ist ein subordiniertes Bedürfnis", so ist freilich leicht ersichtlich, weshalb Kant, zu dem er sich dennoch immer aufs neue hingezogen fühlt, ihn nicht voll befriedigen konnte.

Im „zweiten Stück" der *Neuen Thalia* veröffentlichte Schiller sodann den Aufsatz

---

1) Darunter Magister Niethammer und Fischenich. Die Kantsche Philosophie war „bei dem lebhaften Interesse, das sie den drei Männern einflöfste, ein nie versiegender Quell für gegenseitige Mitteilung. Ein dauerndes Band blieb durchs ganze Leben." C. v. Wolzogen a. a. O. S. 234. In der Vorrede Schillers zu Niethammers Bearbeitung von Vertots Geschichte des Malteserordens (1792/3) kommt der an Kant anklingende Satz vor: „Suchte doch der Mensch seit Jahrtausenden den Gesetzgeber über den Sternen, der in seinem eigenen Busen wohnt . . ." (S. W. XIII 279). Über Fischenich vgl. Jonas III 534 und unten S. 14, über Niethammer das Register.

Über die tragische Kunst,
der sich durchaus an den vorigen anschließt. Hier preist er den „hohen Wert einer Lebensphilosophie, welche durch stete Hinweisung auf allgemeine Gesetze das Gefühl für unsere Individualität entkräftet." Diese „erhabene Geistesstimmung" sei das Los „starker und philosophischer Gemüter, die durch fortgesetzte Arbeit an sich selbst den eigennützigen Trieb unterjochen gelernt haben" (S. 158). Sinnlichkeit und Sittlichkeit werden in scharfen Gegensatz zueinander gerückt und das Befreiende, Erhebende und Beseligende der letzteren betont. „Nichts ist geschickter, sie (sc. die Sinnlichkeit) in ihre Schranken zurückzuweisen, als der Beistand übersinnlicher, sittlicher Ideen, an denen sich die unterdrückte Vernunft wie an geistigen Stützen aufrichtet, um sich über den trüben Dunstkreis der Gefühle in einen heitern Horizont zu erheben" (S. 167).

Wir übergehen Empfehlungen junger Kantianer, wie z. B. eines Dänen, der das „neue Evangelium" in Kopenhagen predigen will (15. März), und weitere Bemerkungen Körners zur Kantischen Philosophie. Am 25. Mai will Schiller, ehe er an die „ästhetischen Briefe" geht, Kants Urteilskraft wieder lesen und fordert den Freund zum gleichen auf. Auf diesen, für des Dichters philosophisch-poetische Doppelnatur bezeichnenden Brief, in dem er sich als „Dilettanten" in der Theorie bekennt und ein Nachlassen seiner dichterischen Glut verspürt, wie auf die nicht weniger interessante Antwort Körners (5. Juni) wird noch zurückzukommen sein. — Am 3. Sept. erkundigt sich Schiller, ob Körner (Fichtes) „Kritik der Offenbarung" gelesen. „Sie ist nicht von Kant, aber in seinem Geiste geschrieben." Am 15. Oktober schreibt er: „Ich wollte Poesie treiben, aber die nahe Ankunft der Kollegienzeit zwingt mich, Ästhetik vorzunehmen. Jetzt stecke ich bis an die Ohren in Kants Urteilskraft. Ich werde nicht ruhen, bis ich diese Materie durchdrungen habe, und sie unter meinen Händen etwas geworden ist."[1]) Am 6. Nov. hat er sein „Privatissimum in der Ästhetik"[2]) angefangen und ist „in einer gewaltigen Tätigkeit", dabei „schon

---

1) Am 19. Februar 1795 schreibt er denn auch an Huber: „Die spekulative Philosophie hat mich schon drittehalb Jahre beinahe ausschließlich beschäftigt . . ."

2) Fragmente dieser Ästhetischen Vorlesungen Schillers aus dem Winterhalbjahr 1792/93, nach Kollegheften zum ersten Male herausgegeben von *Ch. F. Michaelis, Geist aus F. Schillers Werken.* 1806. Jetzt abgedr. Säkularausgabe XII 332—356; vgl. dazu die Anmerkungen Walzels (S. 403 bis 406), die vielfach auf Kant Bezug nehmen

auf manche lichtvolle Idee gekommen.“ Am 21. Dezember endlich glaubt er „den objektiven Begriff des Schönen, der sich eo ipso auch zu einem objektiven Grundsatz des Geschmacks qualifiziert und an welchem Kant verzweifelt, gefunden zu haben“ [1]) und will „seine Gedanken darüber ordnen und in einem Gespräche: *Kallias* oder *über die Schönheit* auf die kommenden Ostern herausgeben.“ Körner freut sich (27. Dez.) sehr auf diese Schrift, besonders auch wegen der für Schillers „dramatische Talente“ so geeigneten dialogischen Form. Sie war noch bis in den April des nächsten Jahres geplant (vgl. den Brief an Fischenich vom 11. Februar, an Ramberg vom 7. März, an Körner vom 7. April 1795), trat dann aber hinter die Briefe an den Augustenburger (s. unten) zurück. Während also ein solcher *Kallias* in Buchform nicht erschien, begann zu Anfang des Jahres

1793

eine äuſserst rege und umfangreiche ästhetische Korrespondenz mit Körner, die sich vom 25. Januar bis 7. März erstreckt und in der Ausgabe ihres Briefwechsels nahezu hundert Seiten umfaſst. Wir heben aus ihr nur die Stellen aus, die für des Dichters Stellung zu Kant von besonderer Wichtigkeit sind.

Schiller zeigt sich gleich in der im ersten Briefe versuchten Deduktion des Schönheitsbegriffs Kant gegenüber entschieden selbständig. Aber als Körner daraus (4. Febr.) folgern zu dürfen meint: „Vielleicht glückt es uns, trotz Kant den Stein der Weisen zu finden“, wird er von Schiller — so sehr haben sich die Rollen gegen früher vertauscht — mit der Bemerkung abgewiesen: er (Körner) nähere sich mit seiner logischen Beurteilung der Schönheit doch zu sehr der Vollkommenheits - Ästhetik der Wolfschen Schule; er selbst (Schiller) „rede hier mehr als Kantianer“ (8. Febr.), wie er denn auch Fernerstehenden gegenüber durch Kant angeregt

1) Vgl. den Abschnitt der Vorlesungen: ‚Über die objektiven Bedingungen der Schönheit‘ (a. a. O. S. 348 ff.). Während sich Schiller bis dahin fast ganz an Kants Standpunkt in der Kritik der Urteilskraft angeschlossen hat, beginnen von hier an die eigenen Aufstellungen. Die von uns oben und weiter zum Jahre 1793 angeführten Stellen aus dem Briefwechsel mit Körner geben gewissermaßen den Kommentar zu diesen gleichzeitig gehaltenen Vorlesungen ab. Eine vergleichende Spezialuntersuchung beider wäre sehr erwünscht; uns würde ein näheres Eingehen hier zu weit führen. Daſs Schiller mit seinem vermeintlichen, objektiven Schönheitsprinzip sich selbst widerspricht, hat Kühnemann (*Kants und Schillers Begründung der Ästhetik S. 80 — 82*) gezeigt; später hören wir denn auch nichts mehr davon.

zu sein erklärt: „Die Kantische Theorie, die in seiner Kritik der ästhetischen Urteilskraft aufgestellt ist, war die nächste Veranlassung für mich, diesen Begriff zu entwickeln" (Schiller an Ramberg, 7. März 1793). Besonders bedeutend ist das 14 Seiten lange Schreiben Schillers vom 18. Februar. Körner hatte im vorhergehenden Brief (15. Februar) gesagt: „Der Hauptsatz Deiner Theorie hat etwas äuſserst Befriedigendes, besonders für den Freund des Kantischen Systems . . . Nur möchte ich nicht gern die Schönheit aus der Sittlichkeit, sondern lieber diese aus jener und beide aus einem höheren Prinzip deduzieren. Dies höhere Prinzip ist freilich noch zu finden." Darauf folgt nun die echt kantische Entgegnung Schillers: „. . . Ich bin so weit entfernt, die Schönheit aus der Sittlichkeit abzuleiten, daſs ich sie vielmehr damit beinahe unverträglich halte. Sittlichkeit ist Bestimmung durch reine Vernunft, Schönheit als eine Eigenschaft der Erscheinungen ist Bestimmung durch reine Natur. Das höhere Prinzip, das Du verlangst, ist . . . Existenz aus bloſser Form." Und nun folgt auch das ausdrückliche Bekenntnis zu Kant: „Nur das merke ich noch an, daſs Du Dich durchaus von allen Nebenideen, womit die bisherigen Religionairs (Theologen? K. V.) in der Moralphilosophie oder die armen Stümper, die in die Kantsche Philosophie hineinpfuschten, den Begriff der Sittlichkeit entstellten, losreiſsen muſst — denn alsdann wirst Du völlig überzeugt werden, daſs alle Deine Ideen, sowie ich sie aus Deinen bisherigen Äuſserungen ahnden kann, mit dem Kantschen Grund der Moral in einer gröſseren Übereinstimmung stehen, als Du jetzt vielleicht selbst nicht ahndest. Es ist gewiſs von einem sterblichen Menschen kein gröſseres Wort noch gesprochen worden als dieses Kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: *Bestimme Dich aus Dir selbst;* sowie das in der theoretischen Philosophie: *Die Natur steht unter dem Verstandesgesetze.* Diese groſse Idee der Selbstbestimmung strahlt uns aus gewissen Erscheinungen der Natur zurück, und diese nennen wir Schönheit" (a. a. O. III 255 f.). Ich habe schon in meiner Dissertation [1]) ausgeführt, daſs das „Bestimme Dich aus Dir selbst", dem Wortlaute nach keine Kantische Äuſserung ist; wertvoll ist uns die Stelle aber als ein begeistertes Bekenntnis des Dichters zu dem „Grunde" der Kantischen Moral. In seinem weiteren Verlaufe enthält der Brief eine syste-

1) *Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit. Marburg 1893, S. 63.*

matische Weiterbildung der Kantischen Ethik. Vom eigentlich Schönen geht Schiller nämlich über das auf das Schöne „im uneigentlichen Sinne", d. i. auf die moralische Schönheit, und illustriert an fünf Beispielen, die an eine der Geschichte vom barmherzigen Samariter verwandte Erzählung anknüpfen, die gutherzige, nützliche, rein-moralische, groſsmütige und moralisch-schöne Handlung. Für uns kommen nur die dritte und fünfte in Betracht. „Rein moralisch (aber auch nicht mehr)" ist die Handlung, wenn sie „gegen das Interesse der Sinne, aus Achtung für das Gesetz unternommen wurde" (S. 262). Schön wird sie erst dann, „wenn sie aussieht wie eine sich von selbst ergebende Wirkung der Natur", wenn die Autonomie des Gemüts und die Autonomie in der Erscheinung „koinzidieren". „Aus diesem Grunde ist das Maximum der Charaktervollkommenheit eines Menschen moralische Schönheit, denn sie tritt nur alsdann ein, wenn ihm die Pflicht zur Natur geworden ist." „Offenbar hat die Gewalt, welche die praktische Vernunft bei moralischen Willensbestimmungen gegen unsere Triebe ausübt, etwas Beleidigendes, etwas Peinliches in der Erscheinung . . ., weil wir jedes Wesen in der ästhetischen Beurteilung als einen Selbstzweck betrachten und es uns, denen Freiheit das Höchste ist, ekelt (empört), daſs etwas dem anderen aufgeopfert werden und zum Mittel dienen soll. Daher kann eine moralische Handlung niemals schön sein, wenn wir der Operation zusehen, wodurch sie der Sinnlichkeit abgeängstigt wird . . . Es muſs das Ansehen haben, als wenn die Natur bloſs den Auftrag unserer Triebe vollführte, indem sie sich, den Trieben gerade entgegen, unter die Herrschaft des reinen Willens beugt" (S. 264). — Ein weiterer „Lastwagen" von 30 Seiten, der am 23. Februar nachfolgt, soll beweisen: Schönheit ist = Freiheit in der Erscheinung = Natur in der Kunstmäſsigkeit. Wir wollen jedoch dessen Spuren, die uns in das eigentlich-ästhetische Gebiet führen würden, nicht folgen, sondern nur eine Bezugnahme auf Kant hervorheben. Während Schiller noch am 19. Februar (am Schlusse des Briefes) den Freund aufgefordert hatte, ihm „unter allen Schönheitserklärungen, die Kantsche miteingerechnet, eine einzige zu nennen, die das uneigentliche Schöne so befriedigend auflöste, als, wie ich hoffe, hier geschehen ist", gesteht er am 23. (S. 276), daſs seine Theorie nur die Erklärung zu einem Satze in Kants Kritik der Urteilskraft S. 177 bilde, der „von ungemeiner Fruchtbarkeit ist", nämlich: „Natur ist schön, wenn sie aussieht wie Kunst; Kunst ist schön,

wenn sie aussieht wie Natur." [1]) Endlich sind die Schlusausführungen des langen und interessanten Briefes für uns von Wichtigkeit: Härte sei nichts anderes als das Gegenteil vom Freien. Diese Härte sei es, was oft der Verstandesgröfse, oft selbst der moralischen ihren ästhetischen Wert benehme. Liebenswürdig werde die Tugend selbst nur durch Schönheit. Daher gefallen Cäsar und Cimon mehr als Cato und Phocion, blofs affektionierte Handlungen „oft" (!) mehr als rein moralische, die milden Tugenden mehr als die heroischen, das Weibliche oft mehr als das Männliche; „denn der weibliche Charakter, auch der vollkommenste, kann nie (?) anders als aus Neigung handeln" (S. 286): wie das bekanntlich auch die herrlichen Distichen des Gedichtes „Das weibliche Ideal" aussprechen. Körner stimmt in seiner Erwiderung vom 26. Febr. dem Freunde zu: „Was Du über das Beleidigende der Vorstellung von Pflicht äufserst, ist mir aus der Seele geschrieben." Immer habe ihn „dieser Punkt in dem Kantschen System" geärgert. Er ahnt „die Wichtigkeit des Verhältnisses von Form zu Stoff, die Analogie der Form mit dem Geistigen, . . . vielleicht die Fruchtbarkeit der platonischen Ideen." — Der folgende Brief Schillers vom 28. Febr. ist von einer Beilage über „das Schöne der Kunst" begleitet, über die sich Körner am 7. März äufsert, enthält aber sonst nichts Ästhetisches mehr.

Ehe wir uns dem übrigen Inhalte desselben zuwenden, haben wir noch einen Brief Schillers vom 11. Februar an Fischenich nachzutragen, der oben (S. 9, Anm. 1) unter Schillers Tischgästen erwähnt wurde und Winter 1792/93 seine Dozententätigkeit in Bonn eröffnete. Das Schreiben ist für die Kant-Begeisterung der studierenden Jugend wie für die unseres Dichters gleich bezeichnend. Es heifst darin: „Ihre glückliche Eröffnung der Vorlesungen und die gute Aufnahme der Kantischen Philosophie bei Lehrern und Lernenden freut mich gar sehr. Bei der studierenden Jugend wundert es mich übrigens nicht sehr: denn d i e s e Philosophie hat keinen anderen Gegner zu fürchten als Vorurteile, die in jungen Köpfen doch nicht zu besorgen sind. Offenbar spricht dieser Umstand sehr für die Wahrheit derselben . . . Die völlige Neuheit

---

1) Die Stelle findet sich, wenn auch nicht genau wörtlich, in meiner Ausgabe der Kr. d. U. S. 168 (§ 45). Auch in seinen ästhetischen Vorlesungen nahm Schiller auf dieselbe Bezug (a. a. O. S. 349); über ihre Wirkung auf Goethe s. unten.

Ihres Evangeliums in Bonn muſs sehr begeisternd für Sie sein. Hier (sc. in Jena) hört man auf allen Straſsen Form und Stoff erschallen, man kann fast nichts Neues mehr auf dem Katheder sagen, als wenn man sich vornimmt, nicht Kantisch zu sein. So schwer dieses unser einem ist, so habe ich es doch wirklich versucht. Meine Vorlesungen über Ästhetik haben mich ziemlich tief in diese verwickelte Materie hineingeführt und mich genötigt, mit Kants Theorie so genau bekannt zu werden, als man es sein muſs, um nicht mehr bloſs Nachbeter zu sein . . . Ich bin, seitdem Sie weg sind, der Philosophie sehr treu geblieben, ja, weil alle anderen Zerstreuungen durch schriftstellerische Arbeiten aufgehört haben, so habe ich mich der Theorie des Geschmacks ausschlieſsend gewidmet. Ich habe Kant studiert und die wichtigsten anderen Ästhetiker noch dazu gelesen . . . Anfangs wollte ich meine neuen Ideen über das Schöne in einem philosophischen Gespräch herausgeben; da aber indessen meine Pläne sich erweitert haben, so will ich mir mehr Zeit dazu nehmen und meine Ideen völlig aufkeimen lassen." — Am 4. Mai bestellt er sich bei Göschen Kiesewetters „Versuch einer leichten Darstellung der Hauptsätze von Kants Philosophie".

Doch wir kehren zu dem Briefe an Körner vom 28. Februar zurück. In ihm kündet Schiller das baldige Erscheinen von Kants „Philosophischer Religionslehre", d. h. der ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft' an, die infolge des bekannten Vorgehens der preuſsischen Zensur gegen Kant in Jena gedruckt wurde. Er ist von der bisher fertig gedruckten Hälfte ganz „hingerissen" und „kann die übrigen Bogen kaum erwarten". Kant knüpfe in ihr „die Resultate des philosophischen Denkens an die Kindervernunft an", von dem lobenswerten Grundsatz — „den Du sehr liebst" — geleitet, „das Vorhandene nicht wegzuwerfen, solange noch eine Realität davon zu erwarten ist, sondern es vielmehr zu veredeln". Er selbst (Schiller) äuſsert freilich Bedenken gegen eine solche Unterstützung der christlichen Religion durch philosophische Gründe. Die „Religionsverteidiger" würden, bei ihrer bekannten Beschaffenheit, „die Unterstützung annehmen, die philosophischen Gründe aber wegwerfen", und so „hat Kant dann nichts weiter getan, als das morsche Gebäude der Dummheit geflickt". — Ähnlich schreibt er 20. März 1793 an Fischenich: „Sie werden sich darüber ärgern und zugleich freuen, wie's uns allen damit gegangen ist. Weder Theologen noch Philosophen . . . werden ihm für diese Schrift Dank

wissen, die übrigens doch ganz seines Geistes würdig ist. Die Erklärung, die er dem christlichen Religionsbegriff unterlegt, ist so treffend als überraschend; freilich geht er damit so frei um, wie die griechischen Philosophen und Dichter mit ihrer Mythologie, und er ist so aufrichtig, sich auf dieses Beispiel zu berufen . . .“ „Empörend“ für des Dichters Gefühl sei zwar Kants Annahme eines Hanges zum radikalen Bösen, aber „gegen seine Beweise läſst sich nichts einwenden, so gern man auch wollte.“ Bei den Theologen werde er übrigens „wenig Dank verdient haben“. Dagegen scheinen Schiller der Logos, die Erlösung (als philosophische Mythe), die Vorstellung des Himmels und der Hölle, das Reich Gottes „und alle diese Vorstellungen“ „aufs glücklichste erklärt“. — Weiter meldet er, daſs er damit umgehe, eine Theodizee für die demnächstige Neuausgabe seiner Gedichte zu schreiben. Er freue sich sehr darauf, denn „die neue Philosophie ist gegen die Leibnizsche viel poetischer, und hat einen weit gröſseren Charakter“. Noch mehr verspreche er sich von einem anderen Gedicht, mit dem er sich trage [‚Ideal und Leben‘?]. — Körner zeigt sich in seiner Antwort (4. März) sehr gespannt auf die „Theodizee“, wie auf Kants neues Werk. Der Satz vom radikalen Bösen sei ihm freilich der denkbar verhaſsteste, weil „auf einseitigen Erfahrungen beruhend“. Weiter meint Körner: „Wenn Kant uns nur nicht länger auf seine Metaphysik der Sitten warten lieſse! Oder ist er vielleicht selbst darüber noch nicht mit sich einig? Wenigstens wird es ihm schwer werden, auf seine Prämissen ein Gebäude von fruchtbaren Lehrsätzen zu ergründen.“ Und am 31. Mai, n a c h der Lektüre: „Das Kantsche Produkt macht mir durch seine nordische Härte und durch die unfruchtbare Künstelei an der Dogmatik unangenehme Empfindungen.“ Leider findet sich auf diese schweren Vorwürfe keine Antwort in Schillers Briefen, wie überhaupt die ausführliche und anhaltende Korrespondenz mit Körner über Philosophika hier abbricht; teils weil der Dichter in der folgenden Zeit öfters unter seinem alten Übel zu leiden hatte, teils weil er, von seinen Mitarbeitern, wie er klagt, schlecht unterstützt, viel für die *Thalia* arbeiten muſs. Doch Geist und Willenskraft siegten über die Schwäche des Körpers. Es entstand gerade in dieser Zeit, mit der gröſsten Leichtigkeit hingezaubert, in noch nicht ganz sechs Wochen, wie er selbst beim Übersenden (20. Juni) dem Freunde mitteilt, eine der reifsten Früchte seiner ästhetischen Studien, die im zweiten Stück der *Neuen Thalia* von 1793 erschienene Abhandlung

Über Anmut und Würde,
die zunächst nur als eine Art Vorläufer der künftigen „Theorie des Schönen“ gedacht war, welche jetzt in der Form von Briefen an den Herzog von Augustenburg (siehe unten) entwickelt werden sollte, und die er bescheiden genug gegenüber dem Kantianer Schütz als seinen „ersten Exkurs ins philosophische Feld“ bezeichnete; denn „das Fach ist mir noch neu, und (unter uns gesagt) über lauter Fliegen fürchte ich das Gehen noch nicht recht gelernt zu haben“.[1])

Nach Schiller kann der Mensch in dreierlei Verhältnis zu „sich selbst“, d. i. sein sinnlicher zu seinem vernünftigen Teile, stehen: 1. Unterordnung der Sinnlichkeit (Stoff) unter die Vernunft (Form), 2. Unterordnung der Vernunft unter den Stoff, 3. Harmonie von Vernunft und Sinnlichkeit, Form und Stoff, Pflicht und Neigung. Nur der dritte Zustand erzeugt die zwischen der Würde des Geistes und der Wollust des Triebes in der Mitte liegende Schönheit des Spiels. Nach diesen Ausführungen — etwa in der Mitte der ganzen Abhandlung (XI, 216) — wendet sich Schiller, zum ersten Male in seinen Schriften, ausdrücklich zu dem „unsterblichen Verfasser der Kritik“, dem man verdanke, daſs die Moral „endlich aufgehört habe, die Sprache des Vergnügens zu reden“, und dem der Ruhm gebühre, „die gesunde Vernunft aus der philosophierenden wiederhergestellt zu haben.“ Ganz wie Kant will auch Schiller „die Ansprüche der Sinnlichkeit im Felde der reinen Vernunft und bei der moralischen Gesetzgebung völlig zurückweisen“, und „bis hierher“ glaubt er „mit den Rigoristen[2]) der Moral vollkommen einstimmig zu sein“; aber er hofft „dadurch noch nicht zum Latitudinarier[2]) zu werden“, daſs er jene Sinnlichkeitsansprüche „im Felde der Erscheinung und bei der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht noch zu behaupten versuche.“ Nachdem er sodann weiter die (in unseren beiden nächsten Aufsätzen noch näher zu erörternden) Gedanken entwickelt hat, daſs der Mensch nicht bloſs einzelne sittliche Hand-

1) An Schütz, 20. Juni 1793. Dieser wollte ‚Anmut und Würde‘ — ins Lateinische übersetzen (Jonas III 318, vgl. ebd. 326, 356).

2) Die so gewählten Bezeichnungen entstammen offenbar Kants ‚Religion innerhalb usw.‘, die Schiller ja (s. oben) schon während ihres Druckes gelesen hatte. Dort heiſst es S. 21: „Man nennt gemeiniglich die, welche dieser strengen Denkungsart zugetan sind (mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der Tat aber Lob ist) Rigoristen, und so kann man ihre Antipoden Latitudinarier nennen.“

lungen verrichten, sondern ein sittliches Wesen sein, daſs er seiner Vernunft mit Freuden gehorchen müsse, daſs und warum er Lust und Pflicht nicht nur in Verbindung bringen dürfe, sondern sogar solle, daſs die Pflicht ihm zur Natur werden müsse (vgl. die oben erwähnten Stellen der ungefähr gleichzeitigen Briefe an Körner), kehrt er (S. 218) zu Kant selbst zurück, diesmal in weniger zustimmendem, ja stellenweise — wenn auch mit aller Behutsamkeit — aggressivem [1]) Sinne. In der Kantschen Moralphilosophie sei „die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Asketik die moralische Vollkommenheit zu suchen". Freilich würde solche „Miſsdeutung" dem „heitern und freien Geist" des „groſsen Weltweisen" „unter allen gerade die empörendste sein", aber er habe doch selbst durch die „strenge und grelle Entgegensetzung" beider Prinzipien einen „starken, obgleich bei seiner Absicht vielleicht kaum zu vermeidenden, Anlaſs dazu gegeben". „Über die Sache selbst" könne nach den von Kant geführten Beweisen „unter denkenden Köpfen, die überzeugt sein wollen, kein Streit mehr sein", und er wisse kaum, „wie man nicht lieber sein ganzes Menschsein aufgeben, als über diese Angelegenheit ein anderes Resultat von der Vernunft erhalten wollte". Allein so „rein" und „objektiv" Kant auch bei der Untersuchung der Wahrheit zu Werke gegangen sei, so hätte er sich bei der „Darstellung der gefundenen Wahrheit" von einer „mehr subjektiven" Maxime leiten lassen. Er habe nämlich die Zeitmoral, sowohl den „groben Materialismus" als auch die „nicht weniger bedenklichen Perfektionsgrundsätze", ohne Nachsicht angreifen und verfolgen und so „der Drako seiner Zeit" werden müssen, „weil sie ihm eines Solons noch nicht wert und empfänglich schien". Soweit also wird Kant von Schiller ausdrücklich in Schutz genommen. Nun jedoch (S. 219) beginnen die Einwürfe: „Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, daſs er nur für die Knechte sorgte?" — „Weil der moralische Weichling dem Gesetz der Vernunft gern eine Laxität geben möchte, die es zum Spielwerk seiner Konvenienz macht, muſste ihm darum eine Rigidität beigelegt werden, die die kraftvollste Äuſserung moralischer Freiheit nur in eine rühmlichere Art von Knechtschaft verwandelt?" — „Muſste schon durch die imperative Form des Moralgesetzes die Menschheit angeklagt und er-

1) Schiller spricht selbst von einem „Angriffe" (18. Mai 1794 an Körner).

niedrigt werden . . .?“ Wurde nicht vielmehr dadurch bei einer „Vorschrift, die sich der Mensch als Vernunftwesen selbst gibt“, der „Schein eines fremden und positiven Gesetzes“ hervorgerufen?[1]) — Der „austere Geist“ eines solchen Gesetzes vertrage sich nicht mit den „Empfindungen der Schönheit und Freiheit“. Die „schöne Seele“, in der „Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren“, verdiene den Vorzug vor dem „schulgerechten Zögling der Sittenregel, so wie das Wort des Meisters ihn fordert“, gleichwie ein Tiziansches Gemälde vor den harten Strichen einer Zeichnung. Freilich diese ganze Charakterschönheit, die reifste Frucht seiner Humanität, ist — so verkündet der Anfang des folgenden Abschnittes über ‚Würde‘ — „bloſs eine Idee“, dem Menschen nur „aufgegeben“, aber nie ganz erreichbar.

Körner stimmt, wie wir bereits vermuten können, den gegen Kant gerichteten Ausführungen des Freundes lebhaft zu, ja sie gehen ihm noch nicht weit genug. Er antwortet (29. Juni) recht antikantisch: „Was Du über Kants Moralphilosophie sagst, unterschreibe ich mit ganzer Seele. Deine Apologie für Kant ist sinnreich, aber fast glaube ich, daſs Du ihm zu viel Ehre antust. Vielleicht fehlt es ihm an Gefühl für moralische Schönheit; und von der Evidenz seines Moralsystems bin ich noch gar nicht völlig überzeugt. Was nötigt uns denn, jede einzelne Handlung zu generalisieren und als Maxime zu betrachten? Ist es nicht eine höhere Vollkommenheit eines denkenden Wesens, sich nach den individuellen Verhältnissen, als nach allgemeinen Regeln, die doch immer nur Behelf des geistigen Unvermögens sind (!), zu bestimmen?“ In der letzten Hälfte des von ihm sehr beifällig und als höchster Beweis von „Anmut“ begrüſsten Schillerschen „Produktes“ sei übrigens „schon die Würde zu herrschend, und diese sollte, deucht mich, bei dem Vortrage der Philosophie — sowie bei der Tugend — der Anmut subordiniert sein“. Leider besitzen wir auch in diesem Falle von Schiller keine, wenigstens keine briefliche und direkte, Entgegnung auf eine so rein ästhetische Anschauungsart. Sie wurde wohl durch seine Reise nach Schwaben verhindert.

Dagegen kam Kant, der, wie ich vor kurzem entdeckte, durch einen Brief seines Freundes Biester in Berlin vom 5. Oktober 1793

1) Hier folgt ein Hinweis auf das „radikale Böse“, dies „Glaubensbekenntnis des Verfassers der Kritik von der menschlichen Natur“ in seiner neuesten Schrift: „Die Offenbarung“ — so Schiller — „in den Grenzen der Vernunft.“

auf Schillers Abhandlung aufmerksam gemacht worden war (Kants S. W. XI 440 f.), in der im nächsten Jahre (1794) erfolgten zweiten Ausgabe seiner ‚Religion innerhalb usw.' auf die Einwendungen Schillers zu sprechen, in Gestalt einer längeren Anmerkung zu eben jenem Satze, welcher den Gegensatz zwischen Rigoristen und Latitudinariern festgestellt hatte. Es ist die einzige Stelle seiner Werke, in der sich der Königsberger Weise über sein Verhältnis zu einem seiner gröſsten Jünger ausgesprochen hat; wir müssen sie deshalb trotz ihres Umfanges ganz hierher setzen. Kant schreibt: „Herr Professor Schiller miſsbilligt in seiner mit Meisterhand verfaſsten Abhandlung über Anmut und Würde in der Moral diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, als ob sie eine karthäuserartige Gemütsstimmung bei sich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Prinzipien einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuieren; wenn wir uns nur untereinander verständlich machen können. — Ich gestehe gern: daſs ich dem Pflichtbegriffe, gerade um seiner Würde willen, keine Anmut beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nötigung, womit Anmut in geradem Widerspruch steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flöſst Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstöſst, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreiſst als alles Schöne. — Aber die Tugend, d. i. die fest gegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch wohltätig, mehr wie alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmutigen Folgen gesehen, welche die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann die moralisch-gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit (durch die Einbildungskraft) mit ins Spiel. Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget,[1])

---

1) Ich habe schon in meiner Dissertation (S. 65, Anm. 1) auf den möglichen Zusammenhang zwischen diesem von Kant gebrauchten Bilde und den beiden letzten Strophen von ‚Das Ideal und das Leben' hingewiesen. Dieselbe Vermutung äuſsert auch Kuno Fischer, Schiller als Philosoph S. 395.

vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurückbeben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich ins Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen. — Fragt man nun, welcherlei ist die *ästhetische* Beschaffenheit, gleichsam das *Temperament der Tugend*, mutig, mithin *fröhlich*, oder ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antwort nötig. Die letztere sklavische Gemütsstimmung kann nie ohne einen verborgenen *Hafs* des Gesetzes stattfinden, und das fröhliche Herz in *Befolgung* seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung desselben) ist ein Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung, selbst in der *Frömmigkeit*, die nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders (welche sehr zweideutig ist . . .), sondern im festen Vorsatz, es künftig besser zu machen, besteht, der durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemütsstimmung bewirken mufs, ohne welche man nie gewifs ist, das Gute auch *liebgewonnen*, d. i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben."[1]) Der freudige Eindruck, den diese Berücksichtigung Schillers durch Kant auf den ersteren machte, geht aus seinem Briefe an Körner vom 18. Mai 1794 hervor: „In der neuen Ausgabe seiner philosophischen Religionslehre hat Kant sich über meine Schrift von Anmut und Würde herausgelassen und sich gegen den darin enthaltenen Angriff verteidigt.[2]) Er spricht mit grofser Achtung von meiner Schrift und nennt sie das Werk einer Meisterhand. Ich kann Dir nicht sagen, wie es mich freut, dafs diese Schrift in seine Hände fiel, und dafs sie diese Wirkung auf ihn machte." Welche tiefe Verehrung und ungeheuchelte Freude spricht sich in diesen Zeilen aus! Es ist die Verehrung des Jüngers, fast des Schülers gegen den Meister, und die Freude mischt sich mit der bescheidenen Ehrfurcht gegen den grofsen Mann des Jahrhunderts, dem seine Schrift durch einen

1) S. 22 f. Anm. meiner Ausgabe *(Phil. Bibl. Bd. 45)*. Ebendort *(Einleitung S. LXI—LXIV)* habe ich Kants Vorarbeiten zu dieser Anmerkung, die R. Reicke aus dessen Nachlafs veröffentlicht hat, im Wortlaut wiedergegeben.

2) Ganz ähnliches schreibt Schiller seinem Jugendfreunde von Hoven am 21. November 1794, um dann fortzufahren: „Seitdem ich wieder in Jena bin, habe ich mich sehr mit Kantischer Philosophie abgegeben und mich sehr wohl dabei gefunden." Auch dachte er anfangs an eine neue Auflage seiner Schrift, in der er „wichtige Abänderungen" vornehmen wollte, zu denen ihm, wie er seinem Verleger Göschen am 16. Juni 1794 schrieb, „Kants Äufserungen darüber eine schöne Veranlassung" gäben; es ist jedoch nicht dazu gekommen.

glücklichen Zufall in die Hände fiel und ihn zu einer so anerkennenden Berücksichtigung bewog.[1]) Andererseits hatte doch auch Körner wieder recht, wenn er mit begründetem Stolze auf seinen Schiller bezeichnenderweise antwortete: „Dafs Kant Dich vorzüglich schätzt, wundert mich nicht. Es ist eine gewisse Ähnlichkeit in dem Charakter Eures Geistes, die man bei genauerer Vergleichung wohl bemerken kann" (25. Mai 1794).

Wir kehren von diesem Exkurs zu der verlassenen chronologischen Folge zurück. Gleichzeitig mit ‚Anmut und Würde' entstand, wie Schiller am 27. Mai 1793 berichtet, ein Aufsatz über „pathetische Darstellung". Derselbe erschien in der *Thalia* (3. und 4. Stück) unter dem Titel: ‚Vom Erhabenen. Zur weiteren Ausführung einiger Kantischer Ideen', in zwei Teilen. Nur der zweite wurde später von Schiller unter dem Titel ‚Über das Pathetische' in die Sammlung seiner ‚Kleineren prosaischen Schriften' aufgenommen, während der erste zu diesem Zweck umgearbeitet ward und in dieser späteren Gestalt, „die sich mehr durch eigentümliche Ansichten auszeichnete", unter der Überschrift ‚Über das Erhabene' Aufnahme in jene Sammlung (1801) und damit in unsere Schiller-Ausgaben gefunden hat. — In der Tat schliefst sich die frühere Bearbeitung,[2]) ihrer Überschrift entsprechend, ganz dem Kantischen Standpunkte an und setzt z. B. die „moralische Sicherheit" in scharfen Gegensatz zur „physischen".[3]) Für unseren Zweck wichtiger ist die in der Abhandlung ‚Über das Pathetische' erfolgende Unterscheidung von moralischer und ästhetischer Schätzung (XI 266 ff.). Sie wird später noch vom systematischen Gesichtspunkte aus zu betrachten sein. Als Grundlage dieser Betrachtung und zugleich zur historischen Fixierung des Schillerschen Standpunktes möge hier die „beiläufige" Anmerkung über die „Verschiedenheit des ästhetischen Eindrucks, den die Kantische Vorstellung der Pflicht auf seine verschiedenen Beurteiler zu machen pflegt", ihren Platz finden. „Ein nicht zu verachtender Teil des Publikums findet

1) Dagegen äufsert er später, am 19. Februar 1795, in einem Briefe an Huber, dafs ihn Kants Abwehr seiner Einwürfe „nicht befriedigt" habe.

2) Säkularausgabe XII S. 293—320. Auf die einzelnen Parallelen mit Kant machen die Anmerkungen Walzels (S. 399 f.) aufmerksam.

3) Ebenda S. 303 ff. Die im fünften Stück der *Thalia* erschienenen ‚Zerstreuten Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände' (S. W. XI 275 ff.) enthalten, als ästhetisch im engeren Sinne, nichts Wesentliches für unseren Zweck.

diese Vorstellung der Pflicht sehr demütigend; ein anderer findet sie unendlich erhebend für das Herz. Beide haben recht, und der Grund des Widerspruchs liegt bloſs in der Verschiedenheit des Standpunkts, aus welchem beide diesen Gegenstand betrachten. Seine bloſse Schuldigkeit tun hat allerdings nichts Groſses, und insofern das Beste, was wir zu leisten vermögen, nichts als Erfüllung und noch mangelhafte Erfüllung unserer Pflicht ist, liegt in der höchsten Tugend nichts Begeisterndes. Aber bei allen Schranken der sinnlichen Natur dennoch treu und beharrlich seine Schuldigkeit tun und in den Fesseln der Materie dem heiligen Geistergesetz unwandelbar folgen, dies ist allerdings erhebend und der Bewunderung wert. Gegen die Geisterwelt gehalten, ist an unserer Tugend freilich nichts Verdienstliches, und wieviel wir es uns auch kosten lassen mögen, wir werden immer unnütze Knechte sein; gegen die Sinnenwelt gehalten, ist sie hingegen ein desto erhabeneres Objekt. Insofern wir also Handlungen moralisch beurteilen und sie auf das Sittengesetz beziehen, werden wir wenig Ursache haben, auf unsere Sittlichkeit stolz zu sein; insofern wir aber auf die Möglichkeit dieser Handlungen sehen und das Vermögen unseres Gemüts, das denselben zum Grund liegt, auf die Welt der Erscheinungen beziehen, d. h. insofern wir sie ästhetisch beurteilen, ist uns ein gewisses Selbstgefühl erlaubt, ja, es ist sogar notwendig, weil wir ein Prinzipium in uns aufdecken, das über alle Vergleichung groſs und unendlich ist" (S. 269 Anm.). Wir haben uns ebensowenig, wie oben bei der Anmerkung Kants gegen Schiller, überwinden können, ein Wort zu streichen. Denn wie — abgesehen von dem inhaltlichen Interesse, das beide Stellen für sich in Anspruch nehmen dürfen — jene das einzige ausdrückliche Zeugnis für Kants Stellung zu Schiller ist, so ist diese ein besonders treffender Beweis für die Tiefe des Verständnisses, mit welcher der Dichter die Lehre des Philosophen erfaſste. Kann die „rigoristische" Ethik besser in ihrem innersten Kern ergriffen, wärmer gegen Gegner verteidigt, feiner — und zwar dies letztere, wie wir sehen werden, in Fortbildung Kantischer Anregungen — ästhetisch erweitert werden? — Diesen nahen Zusammenhang des Freundes mit Kant fühlte Körner wohl, wenn er, nachdem er lange über dem Aufsatz Schillers „gebrütet", diesem schrieb: „. . . Ich bin mit Dir ebensowenig in den Prinzipien einverstanden als mit Kant. In den Resultaten treffen wir wieder zusammen . . ." (25. Nov. 1793).

Endlich haben wir aus diesem an philosophischer Ausbeute so

überaus reichen Jahre 1793 noch ein weiteres wichtiges Zeugnis für den Kantianismus Schillers vorzulegen in den

ursprünglichen Briefen an den Prinzen von Augustenburg,

deren zehn vom Februar 1793 bis Anfang 1794 — zum gröſseren Teil aus der schwäbischen Heimat — abgesandt wurden. Leider haben sich nur die sieben ersten in Abschriften erhalten,[1]) während die übrigen samt den Originalen bei dem Brande des Schlosses Christiansburg (26. Februar 1794) in Flammen aufgingen. Wie interessant es nun auch wäre, auf diese geist- und inhaltreichen Briefe näher einzugehen und eine Vergleichung mit den ästhetischen Briefen der gesammelten Werke anzustellen, so müssen wir uns dies schon aus Gründen des Raumes versagen. Dagegen wollen wir die Stellen, die sich ausdrücklich mit der Kantischen Philosophie beschäftigen, nicht unerwähnt lassen. — In dem ersten Briefe (9. Februar 1793) führt Schiller aus, die philosophische Revolution habe das bisherige System der Ästhetik, „wenn man ihm anders diesen Namen geben kann", über den Haufen geworfen und Kants Kritik der Urteilskraft eine neue Kunsttheorie wo nicht begründet, doch vorbereitet. Aber unsere vorzüglichsten Denker haben mit Metaphysik, Naturrecht und Politik noch „alle Hände voll zu tun" und darum wenig Zeit für die Kunstphilosophie, deren „Ritter" Schiller zu werden sich entschlossen hat. Sein Beruf zum Philosophieren sei „zwar noch sehr unentschieden", aber er habe den Vorteil einer bereits „ziemlich langen Ausübung der Kunst" voraus, und gerade er habe „mehr als irgend ein anderer seiner Kunstbrüder in Deutschland durch Fehler gelernt". Wenn er nun als „Anfänger, der erst seit gestern in das Heiligtum der Philosophie hineinblickte", nach Kant noch einen selbständigen Versuch zur Auflösung des ästhetischen Problems wage, so gebe ihm eben dessen Philosophie selbst den Mut wie die Mittel dazu. „Diese fruchtbare Philosophie, die sich so oft nachsagen lassen muſs, daſs sie nur immer einreiſse und nichts aufbaue, gibt nach meiner gegenwärtigen Überzeugung die festen Grundsteine her, auch ein System der Ästhetik zu errichten." — Im zweiten Briefe (13. Juli 1793) erklärt Schiller, daſs er sich „sehr oft" an die kritische Philosophie anzuschlieſsen haben werde, betont aber den Unterschied seiner Vortragsweise von der „dogmatischen" Kants. „Manchen Kantischen Sätzen gibt die strenge Reinheit und die scholastische Form, in

1) Abgedruckt bei *Jonas*, *Bd. III S. 247 ff.*

der sie aufgestellt werden, eine Härte und eine Sonderbarkeit, die ihrem Inhalte fremd ist, und von dieser Hülle entkleidet, erscheinen sie dann als die verjährten Ansprüche der allgemeinen Vernunft." [1]) „Philosophische Wahrheiten . . . müssen in einer anderen Form gefunden, und in einer anderen angewandt und verbreitet werden. Die Schönheit eines Gebäudes wird nicht eher sichtbar, als bis man das Geräte des Maurers und Zimmermanns hinwegnimmt und das Gerüste abbricht, hinter welchem es emporstieg. Aber die mehrsten Schüler Kants liefsen sich eher den Geist als die Maschinerie seines Systems entreifsen und legen eben dadurch an den Tag, dafs sie mehr dem Arbeiter als dem Baumeister gleichen." [2]) Wenn Schiller im weiteren Verlaufe dieses Briefes auf die französische Revolution zu reden kommt, in deren tatsächlicher Entwicklung er seine Hoffnungen auf eine „Monarchie der Vernunft", die „den Menschen als Selbstzweck respektiert und behandelt", nicht erfüllt sah, so möchten wir als Parallele dazu eine unseres Wissens noch wenig bekannte gleichzeitige mündliche Äufserung heranziehen, die uns sein Jugendfreund von Hoven aufbewahrt hat. In einem Gespräche während seines Aufenthaltes in Schwaben, in dem er u. a. auch den Napoleonismus prophetisch voraussagte, äufserte er: „Die eigentlichen Prinzipien, die einer wahrhaft glücklichen bürgerlichen Verfassung zum Grunde gelegt werden müssen, sind . . . indem er auf Kants ‚Kritik der Vernunft', die eben auf dem Tische lag, hinwies, noch nirgend anders als hier." [3]) — Im d r i t t e n Brief (eigentlich Einschlufs zum vierten) will er die „doppelte Behauptung rechtfertigen", dafs das Schöne „den blofs sensualen Menschen zu einem rationalen erziehen hilft", das Erhabene aber „die Nachteile der schönen Erziehung verbessert." Diese „doppelte Behauptung" enthält bereits die Grundgedanken der beiden kleineren Abhandlungen: ‚Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen' und ‚Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten', die schon im Oktober 1793 geplant und zum Teil ausgeführt waren (vergl.

1) Vergl. die oben S. 17 angeführte Stelle aus ‚Anmut und Würde' von der Wiederherstellung der „gesunden Vernunft".

2) Vgl. das bekannte Distichon:

„Wie doch ein einziger Reicher so viele Bettler in Nahrung
Setzt! Wenn die Könige baun, haben die Kärrner zu tun."

3) C. v. Wolzogen, Schillers Leben S. 243. — Auf die Bedeutung des zweiten Briefes für die Kenntnis von Schillers politischen Anschauungen hat zuerst Ferdinand T ö n n i e s, ‚Schiller als Zeitbürger und Politiker' 1905, S. 25 ff. nachdrücklich hingewiesen.

Briefwechsel III 360, 362, 363 ff., IV 357), aber erst 1795 resp. 1796 in den ‚Horen‘ erschienen (über die zweite vergl. außerdem den sechsten Brief). Alles Handeln aus Empfindung wird echt kantisch-rigoristisch für „schlechterdings und überall physisch“ erklärt und weiterhin die „moralische Freiheit“ oder „Vernunftbestimmung“ überhaupt in scharfen Gegensatz zur „sinnlichen Abhängigkeit“ oder „Dienstbarkeit der Natur“ gestellt. — Der vierte Brief (11. Nov.) enthält die Kantische Mahnung: Sapere aude! für das durch eine „gesundere Philosophie“ und „bessere Moral“ aufgeklärte, aber träge Zeitalter. Freilich „man muß das Aufklärungswerk bei einer Nation mit Verbesserung ihres physischen Zustandes beginnen. . . . Der Mensch ist noch sehr wenig, wenn er warm wohnt und sich satt gegessen hat, aber er muß warm wohnen und satt zu essen haben, wenn sich die bessere Natur in ihm regen soll.“ Ein sozialistischer Gedanke, der an das spätere Xenion (89) ‚Würde des Menschen‘ erinnert: „Nichts mehr davon, ich bitt euch. Zu essen gebt ihm, zu wohnen. Habt Ihr die Blöße bedeckt, gibt sich die Würde von selbst.“ — Der fünfte Brief (21. Nov.) gibt zunächst historische Ausführungen zu dem bisher theoretisch Bewiesenen und verbreitet sich sodann höchst geistvoll über die Stilarten, wobei von Kant gesagt wird: „So würde Kants Kritik der Vernunft offenbar ein weniger vollkommenes Werk sein, wenn sie mit mehr Geschmack geschrieben wäre.“ — Den sechsten Brief (3. Dez. 1793) verwendete Schiller fast wörtlich zu dem späteren Aufsatz ‚Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten‘, mit Ausnahme der Einleitung und des Schlusses. In der ersteren befindet sich ein ausdrückliches und volles Bekenntnis zu Kant, das in der späteren Bearbeitung fehlt (!) und folgendermaßen lautet: „Ich bekenne gleich vorläufig, daß ich im Hauptpunkt der Sittenlehre vollkommen kantisch denke. Ich glaube nämlich und bin überzeugt, daß nur diejenigen unserer Handlungen sittlich heißen, zu denen uns bloß die Achtung für das Gesetz der Vernunft und nicht Antriebe bestimmten, wie verfeinert diese auch seien, und welch’ imposante Namen sie auch führen. Ich nehme mit den rigidesten Moralisten an, daß die Tugend schlechterdings auf sich selbst ruhen müsse und auf keinen von ihr verschiedenen Zweck zu beziehen sei. Gut ist (nach den Kantischen Grundsätzen, die ich in diesem Stück vollkommen unterschreibe), gut ist, was nur darum geschieht, weil es gut ist.“ Der in der späteren Abhandlung gleichfalls fehlende Schluß des

Briefes gibt im Anschluſs an den Satz, daſs durch die „bekannten Schranken der Menschheit“ selbst der „rigideste Ethiker“ genötigt werde, „von der Strenge seines Systems in der Anwendung etwas nachzulassen . . . und das Wohl der Welt . . . noch zur Sicherheit an den beiden starken Ankern, der Religion und dem Geschmack, zu befestigen“ — in Anknüpfung an diesen Schluſssatz der Abhandlung geistvolle und sehr freimütige Ausführungen über die Religion, die für die Stellung des Dichters zu letzterer sehr bezeichnend sind, indem sie ihn, wie er selbst schreibt, „ganz zeigen, wie ich bin“. — Der siebente Brief (Dez. 1793), der von der ästhetischen Geselligkeit handelt und mitten in der Darstellung abbricht, ist für unseren Zweck ohne Bedeutung.

Wir kommen nun zu dem für die Geschichte der deutschen Dichtung so bedeutenden und in seinen Folgen auch für Schillers Stellung zur Philosophie nicht einfluſslosen Jahre, in dem der groſse Bund zwischen Schiller und Goethe sich schloſs:

1794.

Schon während seines Aufenthaltes in Schwaben — Winter 1793/94 — hatte Schiller den Plan gefaſst, die vorzüglichsten Schriftsteller Deutschlands zu einer Zeitschrift zu vereinigen, die alles übertreffen sollte, was jemals von dieser Gattung existiert hatte.[1]) Am 13. Juni 1794 erfolgen die Einladungen zur Mitarbeiterschaft an den ‚Horen‘. In dem Briefe, in dem er dies Körner mitteilt (12. Juni 1794), nennt er unter der „Auswahl der besten humanistischen Schriftsteller“, die er ins Auge gefaſst hat, an erster Stelle — Goethe und Kant.[2]) Und die Begleitschreiben, die er zu dem gedruckten Prospekte der neuen Zeitschrift schrieb, und von denen die an Goethe und Kant gerichteten dasselbe Datum des 13. Juni tragen, bilden den Anfang von Schillers Korrespondenz mit eben diesen beiden Männern, die für ihn in seiner reifsten Periode die bestimmendsten gewesen sind. Der Briefwechsel mit dem Königsberger Philosophen freilich hat sich auf dies Einladungsschreiben Schillers und die erst nach neun Monaten erfolgte Antwort Kants (s. unten) beschränkt, wohl durch die Schuld des Philosophen, der überhaupt ein ziemlich schlechter Briefschreiber war:

---

1) Die *Neue Thalia* war zu Ende des Jahres 1793 eingegangen.

2) Auch in anderen Einladungsbriefen, z. B. denen an Herder, Jacobi und Matthisson, erscheint Kants Name an der Spitze. In einem Briefe an Kant, in dem Fichte den „Antrag des Herrn Schiller“ dringend befürwortet, heiſst es: „Für unser Institut wäre es vor Welt und Nachwelt die höchste Empfehlung, wenn wir Ihren Namen an unserer Spitze nennen dürften.“

während der Brief an Goethe nur die Einleitung zu jenem gemeinsamen Wirken beider Männer bildet, das nunmehr jahrelang fast täglich, in bald mündlichem, bald schriftlichem Verkehr seinen Ausdruck fand.

Den Einladungsbrief an Kant benutzte Schiller, um auf die gegen ihn gerichtete Anmerkung in der ‚Religion innerhalb' usw. (s. oben) zurückzukommen und — sich zu entschuldigen. Nach einer in den schmeichelhaftesten und ehrfurchtsvollsten Ausdrücken gehaltenen Bitte um einen „wenn auch noch so kleinen Anteil" an der neuen „literarischen Sozietät", schreibt Schiller weiter: „Ich kann diese Gelegenheit nicht vorbeigehen lassen, ohne Ihnen für die Aufmerksamkeit zu danken, deren Sie meine kleine Abhandlung gewürdigt, und für die Nachsicht, mit der Sie mich über meine Zweifel zurechtgewiesen haben. Bloſs die Lebhaftigkeit meines Verlangens, die Resultate der von Ihnen gegründeten Sittenlehre einem Teile des Publikums annehmlich zu machen, der bis jetzt noch davor zu fliehen scheint, und der eifrige Wunsch, einen nicht unwürdigen Teil der Menschheit [1]) mit der Strenge Ihres Systems auszusöhnen, konnte mir auf einen Augenblick das Ansehen Ihres Gegners geben, wozu ich in der Tat sehr wenig Geschicklichkeit und noch weniger Neigung habe. Daſs Sie die Gesinnung, mit der ich schrieb, nicht miſskannten, habe ich mit unendlicher Freude aus Ihrer Anmerkung ersehen, und dies ist hinreichend, mich über die Miſsdeutungen zu trösten, denen ich mich bei anderen dadurch ausgesetzt habe. — Nehmen Sie, vortrefflicher Lehrer, schlieſslich noch die Versicherung meines lebhaftesten Danks für das wohltätige Licht an, was Sie in meinem Geiste angezündet haben — eines Danks, der wie das Geschenk, auf das er sich gründet, ohne Grenzen und unvergänglich ist." Selbst wenn man einige Wendungen dieses Briefes auf Rechnung des mit ihm verbundenen Zweckes oder auch höflicher Liebenswürdigkeit setzen wollte, bleibt doch noch genug übrig, um in ihm die dankbare Begeisterung des Schülers für den Meister wiederzufinden.

Gerade um diese Zeit zeigt sich Schiller denn auch sonst recht eifrig kantisch.[2]) Am 4. Juli schreibt er an Körner: „Ich habe jetzt

---

1) Diese Stelle erinnert sehr an die oben S. 22 aus der Abhandlung „Über das Pathetische" angeführte: „. . Ein nicht zu verachtender Teil des Publikums . ."

2) Vgl. einen Brief des Schiller befreundeten Kantianers Erhard an Baron Herbert (17. Mai 1794), der berichtet, Schiller sei „ganz in den Geist des Kantschen Systems eingedrungen." (Tomaschek S. 265.)

auf eine Zeit lang alle Arbeiten liegen lassen, um den Kant zu studieren. Einmal muſs ich darüber ins Reine kommen, wenn ich nicht immer mit unsicheren Schritten meinen Weg in der Spekulation fortsetzen soll", und — nach einer Antwort Körners, der ihm zu diesem Studium, das ihm durch den Umgang mit Humboldt und Fichte „sehr erleichtert" wurde, den Segen des „Genius der Philosophie" wünscht — am 20. d. M. weiter: „Das Studium Kants ist noch immer das einzige, was ich anhaltend treibe, und ich merke doch endlich, daſs es heller in mir wird. An den Horen ist weiter nichts geschehen, und Kant hat noch nicht geantwortet." [1]) Ja, am 4. Sept. fühlt er sich so abgewandt von der Poesie, daſs ihm vor der Arbeit an dem eigenen Entwurfe zum ‚Wallenstein' „ordentlich angst und bange" ist, „denn ich glaube mit jedem Tag mehr zu finden, daſs ich eigentlich nichts weniger vorstellen kann als einen Dichter, und daſs höchstens da, wo ich philosophieren will, der poetische Geist mich überrascht . . . Im Poetischen habe ich seit drei, vier Jahren" — also seit der Wendung zur Kantischen Philosophie — „einen völlig neuen Menschen angezogen." — In seiner Antwort (10. Sept.) nennt Körner des Freundes Streben nach philosophischem Gehalt eine „nordische Sünde", wodurch er sich selbst die Phantasie gestört habe, belegt es also mit demselben Ausdruck, den er am 31. Mai 1793 von Kants Religionsschrift gebraucht hatte. — Am 12. Sept. ist Schillers Selbstvertrauen — vielleicht durch Goethes Entgegenkommen [2]) — wieder gestiegen; er arbeitet jetzt „mit vieler Freude" die „Korrespondenz mit dem Prinzen von Augustenburg" zu den ‚Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen' um und schreibt daneben „aus dem Herzen und mit Liebe" an „einem Aufsatze über ‚Natur und Naivheit' ", der ihm „gleichsam eine Brücke zur poetischen Produktion" werden soll.

Aus dieser Periode der Fertigstellung seiner ästhetischen Hauptschrift, von der auch schon vorher oft die Rede gewesen

1) Mit welcher Sehnsucht Schiller Kants Antwort erwartete, geht u. a. aus einem Briefe Fichtes an Kant vom 6. Okt. 1794 hervor, worin es heiſst: „. . Herr Schiller, der Sie seiner Verehrung versichert, erwartet sehnsuchtsvoll Ihren Entschluſs in Absicht des geschehenen Ansuchens in einer Sache, die ihn ungemein interessiert, und uns andere nicht weniger. Dürfen wir hoffen?" Das ursprüngliche Konsortium der ‚Horen' bestand aus Schiller, Woltmann, Fichte, W. v. Humboldt. (Vgl. auch Schiller an Cotta 10. Juli und 1. September 1794.)

2) Goethe lud Schiller gerade in diesen Tagen zu einem längeren Aufenthalte in seinem Hause ein; vgl. den Briefwechsel (Spemann) S. 10 ff.

ist (z. B. 20. 6. und 29. 6. 93, 4. 2 und 11. 7. 94), stammt der erste Brief an Goethe, in dem er seinem „Kantischen Glauben" Ausdruck verleiht. Goethe hatte sich am 26. Okt. mit voller Begeisterung über den ihm im Manuskript zugesandten Teil der ästhetischen Briefe ausgesprochen, in denen er, was er „für recht seit langer Zeit erkannte", was er „teils lebte, teils zu leben wünschte, auf eine so zusammenhängende und edle Weise vorgetragen fand", und auch die Zustimmung seines Freundes Meyer erwähnt. Darauf erwidert Schiller am 28. Oktober, daſs ihn schon des letzteren Stimme „über den Widerspruch Herders tröste, der mir meinen Kantischen Glauben, wie es scheint, nicht verzeihen kann", und fährt dann fort: „Die Kantische Philosophie übt in den Hauptpunkten selbst keine Duldung aus und trägt einen viel zu rigoristischen Charakter, als daſs eine Akkomodation mit ihr möglich wäre. Aber dies macht ihr in meinen Augen Ehre, denn es beweist, wie wenig sie die Willkür vertragen kann. Eine solche Philosophie will daher auch nicht mit bloſsem Kopfschütteln abgefertigt sein. Im offenen, hellen und zugänglichen Feld der Untersuchung erbaut sie ihr System, sucht nie den Schatten und reserviert dem Privatgefühl nichts, aber so, wie sie ihre Nachbarn behandelt, will sie wieder behandelt sein, und es ist zu verzeihen, wenn sie nichts als Beweisgründe achtet. Es erschreckt mich gar nicht zu denken, daſs das Gesetz der Veränderung, vor welchem kein menschliches und kein göttliches Werk Gnade findet, auch die Form dieser Philosophie, sowie jede andere, zerstören wird; aber die Fundamente derselben werden dies Schicksal nicht zu fürchten haben, denn so alt das Menschengeschlecht ist, und solange es eine Vernunft gibt, hat man sie stillschweigend anerkannt und im ganzen danach gehandelt." Sein Bekenntnis zu Kant tritt in dem Briefe um so schärfer hervor, als sich unmittelbar daran ein recht ungünstiges Urteil über „unseres Freundes Fichte" ‚subjektiven Spinozismus' schlieſst.[1])

Einen ähnlich hohen Genuſs, wie Goethe, empfand Körner bei dem Lesen des Manuskripts, wiewohl er als alter Freund sich

---

1) In früheren Briefen (z. B. vom 12. Juni und 4. Juli 1794) lautet das Urteil über Fichte günstiger, von dem Schiller anfangs groſse Erwartungen hegte, wie dieser fast noch mehr von ihm (vgl. Humboldt an Schiller 22. Sept. 1794). Vgl. auch Schillers Brief an F. von Hoven 21. November und den an Erhard vom 8. Sept. 1794, wo es neben groſser Anerkennung doch u. a. schon von Fichte heiſst: „Der Weg geht an einem Abgrund hin . . Die reinste Spekulation grenzt so nahe an eine leere Spekulation."

verschiedene kritische Bemerkungen erlaubt. So findet er, dafs Schiller zu weit ausgeholt habe, dafs er sich zuviel auf Kantische Sätze beziehe, obgleich sein Publikum „ausgebreiteter als das Kantsche“ sei, und dafs er die ästhetische Erziehung mehr als Mittel denn als Selbstzweck betrachte (7. Nov.); worauf Schiller am 10. November erwidert: „Dafs ich viele Kantische Ideen postulieren mufste, ohne den Beweis förmlich mitzugeben, war unvermeidlich, wenn eine solche Materie, die im Grunde doch den ganzen Menschen umfafst, mit dieser Kürze behandelt werden sollte.“ Herders absprechendes Urteil, das schon bei Goethe angestofsen hatte — „Herder abhorriert sie (sc. die ästhetischen Briefe) als Kantsche Sünden und schmollt ordentlich deswegen mit mir“, schreibt Schiller am 7. Nov. — wird in einem späteren Briefe Körners (20. Nov.) eine aus Unduldsamkeit und Selbstgefälligkeit hervorgegangene Armseligkeit genannt. „Fand er denn nichts mehr in Deinen Briefen als Kantsche Ideen? Und wenn er auch mit Kant nicht ganz übereinstimmt, kann er wohl den hohen Charakter, seine [seiner?] Art zu philosophieren verkennen, wenn er irgend eines unbefangenen Urteils fähig ist?“ — Bezüglich der „zweiten Lieferung“ der ästhetischen Briefe, die ihm „sehr viel Anstrengungen gekostet“ (4. Dez.), meint Schiller den Körnerschen Vorwurf, dafs er „kantisiere“, „leider (!) noch mehr zu verdienen.“ Dafs dies „Kantisieren“ hier jedoch nur auf die Schwierigkeit des Stoffes geht, ergibt sich aus dem unmittelbar folgenden Satze: „Aber das war nicht anders zu machen, sobald die letzten Gründe entwickelt werden sollten. Indes hoffe ich doch eine gröfsere Simplizität, als man bisher gewohnt gewesen ist, darin beobachtet zu haben.“ (19. Dez.) — In dem letzten Briefe des Jahres 1794 endlich (29. Dez.) äufsert er sich „ungemein gut“ mit sich zufrieden. „Mein System nähert sich jetzt einer Reife und einer inneren Konsistenz, die ihm Festigkeit und Dauer versichern . . . Alles dreht sich um den Begriff der Wechselwirkung zwischen dem Absoluten und dem Endlichen, um die Begriffe von Freiheit und von Zeit, von Tatkraft und Leiden.“

3. Die philosophischen Schriften des Jahres 1795. Rückkehr zur Poesie.

Dieselbe gehobene Stimmung spricht sich in dem ersten Brief des neuen Jahres

1795

an Körner aus, dem er die Fortsetzung der ästhetischen Briefe bis

inkl. 17. übersendet. „Eine solche Einheit, als diejenige ist, die dieses System zusammenhält, habe ich in meinem Kopf noch nie hervorgebracht, und ich muſs gestehen, daſs ich meine Gründe für unüberwindlich halte.“ Er fordert den Freund selbst zum Kampfe heraus. „Jeder Deiner Angriffe wird mir jetzt herrliche Dienste tun und die Klarheit meiner Ideen erhöhen“ (5. Jan. 1795). So schreibt nur die selbstgewisse Kraft des philosophischen Gedanken-Erzeugers. Und doch war andererseits der dichterische Teil dieser poetisch-philosophischen Doppelnatur so stark und so leicht erregbar, daſs er nicht mehr als zwei Tage später nach der Lektüre von ‚Wilhelm Meister‘, die ihn mit einem „süſsen“ Gefühle „geistiger und leiblicher Gesundheit“ durchdrang, an Goethe schreiben konnte: „Ich kann Ihnen nicht ausdrücken, wie peinlich mir das Gefühl oft ist, von einem Produkt dieser Akt in das philosophische Wesen hinein zu sehen. Dort ist alles so heiter, so lebendig, so harmonisch aufgelöst und so menschlich wahr, hier alles so strenge, so rigid und abstrakt, und so höchst unnatürlich, weil alle Natur nur Synthesis und alle Philosophie Antithesis ist. Zwar darf ich mir das Zeugnis geben, in meinen Spekulationen der Natur so treu geblieben zu sein, als sich mit dem Begriff der Analysis verträgt; ja vielleicht bin ich ihr treuer geblieben, als unsere Kantianer für erlaubt und für möglich halten. Aber dennoch fühle ich nicht weniger lebhaft den unendlichen Abstand zwischen dem Leben und dem Räsonnement, und kann mich nicht enthalten, in einem solchen melancholischen Augenblick für einen Mangel in meiner Natur auszulegen, was ich in einer heiteren Stunde bloſs für eine natürliche Eigenschaft der Sache ansehen muſs. So viel ist indes gewiſs, der Dichter ist der einzig wahre Mensch, und der beste Philosoph ist nur eine Karikatur gegen ihn.“ — „Daſs ich voll Erwartung bin zu wissen, was Sie zu meiner Metaphysik des Schönen sagen, darf ich Ihnen nicht erst versichern. Wie das Schöne selbst aus dem ganzen Menschen genommen ist, so ist diese meine Analysis desselben aus m e i n e r ganzen Menschheit herausgenommen, und es muſs mir allzuviel daran liegen zu wissen, wie diese mit der Ihrigen zusammentrifft“ (7. Jan. 1795). Auch auf diesen höchst bedeutenden Brief erfolgte, infolge persönlichen Zusammentreffens beider, keine schriftliche Antwort Goethes; jedoch schildert uns ein Brief Schillers an Körner vom 19. Januar den Eindruck einer mündlichen Vorlesung eines Teils der ästhetischen Briefe auf Goethe. „Wieviel Deutlichkeit der Aufsatz in seiner jetzigen Ge-

stalt auch für nicht Kantsche Leser hat, davon machte ich gestern Abend eine sehr interessante Erfahrung. Ich las ihn Goethe und Meyer, die seit acht Tagen hier sind, vor, und beide wurden von Anfang an bis hinaus davon fortgerissen, und zwar in einem Grade, wie kaum ein Werk der Beredsamkeit vermag." Wie sehr er aber neben der Rücksicht auf nicht streng philosophische Leser auf den steten systematischen Zusammenhang mit Kant achtete, geht aus folgender Bemerkung desselben Briefes hervor: „Auch der Mifsdeutung von Sein und Erscheinen habe ich, wo es nötig war, vollkommen abgeholfen; wiewohl dies schon in der Sache selbst hinlänglich bestimmt war. Denn wenn ich sage: der Mensch ist nur, insofern er sich verändert, so kann der strengste Kantische Rigorist nichts dagegen haben, da der Mensch ja schon kein Noumenon mehr ist."

Ein gleichzeitiger (in Jonas' Ausgabe zum erstenmal gedruckter) Brief an Huber vom 19. Februar zeigt, wie tief indes der Dichter in Kants System als Ganzes sich eingelebt hatte. „Die Kantische Philosophie ist aus einem Stück und läfst sich, eben ihrer grofsen Konsequenz wegen, weniger als jede andere fragmentarisch studieren." Zwar seien „einzelne Entwicklungen" Kants auch an sich interessant und fafslich, aber ohne Beziehung auf das Ganze „würden sie doch immer ihren gröfsten Wert und ihre tüchtigste Stütze entbehren" und höchstens „eine heilsame Erschütterung der alten Meinungen erregen." Er könne Huber daher zu einem Studium nur raten, wenn er „einige Jahre" daran wenden könne und wolle, und wisse ihm in diesem Falle keinen besseren Führer als Kant selbst; „Reinhold und alle übrigen würden Dich eher irre machen." Nachdem er ihm sodann den Rat gegeben, mit der Kritik der reinen Vernunft und den Prolegomenen sogleich den Anfang zu machen, auch Becks ‚Erläuternden Auszug aus Kants Schriften' zu gebrauchen (da in Kants Werk „der Überflufs des Genies manchmal den Leser überlade"), und ferner die Ansicht ausgesprochen hat, dafs der „rigide, kühne und oft harte Geist dieser Philosophie" den jetzigen Franzosen sehr zusagen werde: bietet er sich selbst ihm „durch einige Regionen der Kantischen Philosophie" als Führer an; wenigstens habe er — in ‚Anmut und Würde' und einem „Briefe über die ästhetische Erziehung" „sich bemüht, einige Ideen derselben nach meiner Art auszuführen." Zu einer Übersetzung ins Französische eigne sich vielleicht, wegen ihrer leichteren Verständlichkeit und ihres weniger strengen Zusammen-

hanges mit seiner theoretischen Philosophie, Kants „Philosophische Religionslehre“ (gemeint ist die Religion innerhalb usw.). Kants Aufsatz über Theorie und Praxis hatte Huber bereits übersetzt (vgl. Schiller an Körner, 23. Februar 1795).

Bezüglich der

Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen

selbst können wir noch weniger als bei den übrigen von uns berührten Schillerschen Aufsätzen im Sinne haben, ihren systematischen Inhalt zu besprechen oder auch nur zu charakterisieren. Dafür ist diese ästhetische Hauptschrift Schillers viel zu bedeutend und umfangreich; soweit es nötig, wird er ohnehin in den beiden nächsten Aufsätzen noch zur Sprache kommen. Hier begnügen wir uns, die Stellen anzuführen, die Kant geradezu zitieren und daher auch historisches Interesse haben. Es sind deren weit weniger als in der ursprünglichen Gestalt der Briefe (oben S. 24 ff.). Im ersten gesteht Schiller — entsprechend dem ähnlichen Inhalt des zweiten Briefes an den Prinzen (oben S. 24 f.) —, daſs es „gröſstenteils Kantische Grundsätze sind, auf denen die nachfolgenden Behauptungen ruhen werden“, und äuſsert weiter den ebenfalls bereits dort, wie auch schon in ‚Anmut und Würde‘ und dem Briefe vom 26. Okt. 1794, gebrachten Gedanken: „Über diejenigen Ideen, welche in dem praktischen Teil des Kantischen Systems die herrschenden sind, sind nur die Philosophen entzweit, aber die Menschen, ich getraue es mir zu beweisen, von jeher einig gewesen. Man befreie sie von ihrer technischen Form,[1]) und sie werden als die verjährten Ansprüche der gemeinen Vernunft und als Tatsachen des moralischen Instinkts erscheinen, den die weise Natur dem Menschen zum Vormund setzte, bis die helle Einsicht ihn mündig macht.“ — In einer Anmerkung zum 13. Briefe (S. 47) meint er: Die Vorstellung eines notwendigen Widerspruchs von Vernunft und Sinnlichkeit liege zwar „auf keine Weise im Geiste des Kantischen Systems, aber im Buchstaben desselben könnte sie gar wohl liegen.“ — Im 15. Briefe endlich äuſsert er zu einer Erörterung des Schönheitsbegriffs: „Sowie in allem, hat auch in diesem Stück die kritische Philosophie den Weg eröffnet, die Empirie auf Prinzipien und die Spekulation zur Erfahrung zurückzuführen“ (S. 57, Anm.). So bestätigen diese kurzen Auszüge aus der Schrift selbst die Empfin-

1) Man vergleiche die schönere Ausführung dieses Bildes in dem Briefe an den Prinzen (oben S. 25).

dung von Freund und Gegner, daſs dieselbe in der Hauptsache Geist von Kantischem Geiste war. Daſs eine selbständige Individualität wie Schiller sich in keine Schablone zwängen lieſs, ist selbstverständlich, und seine Bedeutung für die Weiterbildung des Kantischen Systems wird noch zu besprechen sein. Hier haben wir nur die historischen Einflüsse festzustellen. Daſs ein solcher auch seitens der Fichteschen Philosophie (in ihrer ersten Gestalt) stattgefunden hat, darauf haben wir schon an anderer Stelle hingewiesen.[1]) Daſs derselbe indes doch nicht sehr tiefgreifend gewesen ist, beweist der lebhafte Streit, in den Schiller schon 1795 mit Fichte gerade über diese Fragen geriet. Fichte hatte seine Ideen über den nämlichen Gegenstand unter dem Titel ‚Geist und Buchstab in der Philosophie' als Aufsatz für die *Horen* eingesandt, Schiller aber wies denselben als ungeeignet zurück (vgl. die ausführliche Motivierung in vier erhaltenen Briefentwürfen an Fichte 23. Juni 1795, bei Jonas a. a. O. IV, S. 191—198). Eine Äuſserung Fichtes in dem Briefe, in dem er sich darüber gegen Schiller beschwert, ist für die Stellung beider zu Kants Ästhetik bezeichnend. Fichte meint in seiner Schrift „eine sonst nirgends befindliche Klarheit über mehrere dunkle Äuſserungen Kants in der Geschmackslehre, über deren Resultate ich mit ihm gröſstenteils einig bin, verbreitet" zu haben und bemerkt dann ganz erstaunt: „Doch was sage ich? Gerade bei diesen Stellen finden sich Ihre Fragezeichen." [2])

An K a n t selbst lieſs Schiller zu Anfang März die ersten beiden Hefte der *Horen* abgehen. Mit einer nochmaligen Bitte um einen „kleinen Beitrag" und folgenden weiteren Worten: „Besonders wünschte ich, daſs Sie die darin vorkommenden Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, als zu deren Verfasser ich mich gegen Sie bekenne, Ihrer Prüfung wert finden möchten. Es sind dies die Früchte, die das Studium Ihrer Schriften bei mir getragen, und wie sehr würde es mir zur Aufmunterung gereichen, wenn ich hoffen könnte, daſs sie den Geist Ihrer Philosophie in dieser Anwendung derselben nicht vermissen" (Schiller an Kant, 1. März 1795). Jetzt endlich lieſs Kant sich, und zwar schon am 30. März, voll Lobes vernehmen: „Die Briefe über die ästhetische Menschenerziehung finde ich vortrefflich und werde sie studieren, um Ihnen meine Gedanken hierüber dereinst mitteilen zu können." Es gehört zu den für die Geschichte der philosophischen Ethik und

1) Vgl. S. 63 meiner Dissertation.

2) Schiller und Fichtes Briefwechsel ed. J. H. Fichte. 1847. S. 39.

Ästhetik bedauernswertesten Tatsachen, daſs — wie schon Wilhelm von Humboldt beklagte — dieser Vorsatz Kants, sowie das „Kultivieren“ der „Bekanntschaft“ und des „literärischen Verkehrs“ mit dem „gelehrten und talentvollen Manne“ und „teuersten Freunde“ überhaupt, das der Königsberger Philosoph sich in diesem Briefe vorgenommen, unausgeführt blieb. Zu den sonstigen Gründen, der „Ungemächlichkeit des Altwerdens“ und der „Mannigfaltigkeit der noch auf mir liegenden Arbeiten“, die Kant öfters, so auch hier zu seiner Entschuldigung anführt, kam in diesen Jahren noch die bekannte Bedrückung des Philosophen durch die Berliner Zensur, mit der er auch den „Aufschub“ des von ihm erbetenen Beitrags zu den *Horen* motiviert,[2]) der nachher infolge des frühzeitigen Eingehens dieser idealsten aller deutschen Zeitschriften überhaupt nicht mehr zur Ausführung kommen konnte. Vielleicht ist die Stelle aus dem 19. ästhetischen Briefe, die wir in Kants Opus postumum fast wörtlich wieder entdeckten und seinerzeit veröffentlichten,[3]) ein Zeichen davon, daſs Kant sich Notizen zum Zwecke einer beabsichtigten Besprechung der Schillerschen Briefe gemacht hatte, zu welcher er dann infolge der Überhäufung mit anderen Arbeiten, in Verbindung mit der zunehmenden Schwäche des Alters, nicht mehr gelangte. Mit wie vielen Plänen sich Kant trotz seiner 71 Jahre damals noch trug, geht aus einer Mitteilung Wilhelm von Humboldts an Schiller vom 5. Oktober 1795 hervor: „. . . Ich sprach neulich einen Professor aus Erlangen, er heiſst Memel. Er kam eben von Königsberg und wuſste viel von Kant zu erzählen. Unter anderem sagte er, daſs Kant noch eine ungeheuer groſse Menge unbearbeiteter Ideen im Kopfe habe, die er nicht allein noch alle bearbeiten, sondern auch alle in einer gewissen Reihe bearbeiten wolle . . .“ [4]). Der freudige, obwohl doch gegen früher merklich abgeschwächte Eindruck, den

1) Humboldt an Schiller 11. Dez. 1795: „. . Möchte er (Kant) Ihnen doch noch sein „Überlegtes“ über Ihre Briefe vor seinem Hintritt schreiben“.

2) „Was meinen geringen Beitrag zu diesem Ihrem Geschenk fürs Publikum betrifft, so muſs ich mir einen etwas langen Aufschub erbitten, weil, da Staats- und Religionsmaterien jetzt einer gewissen Handelssperre unterworfen sind, es aber auſser diesen kaum noch . . . andere die groſse Lesewelt interessierende Artikel gibt, man diesen Wetterwechsel noch eine Zeit lang beobachten muſs . . .“ Allerdings hatten die *Horen* in ihrer Ankündigung „vorzüglich und unbedingt“ gerade alles ausgeschlossen, „was sich auf Staatsreligion und politische Verfassung bezieht.“

3) Unter dem Titel: *Ein bisher noch unentdeckter Zusammenhang Kants mit Schiller. Philos. Monatshefte. Bd. XXX, S. 57—62.*

4) Briefwechsel zwischen Schiller und Humboldt S. 155.

das Eintreffen des lange ersehnten Briefes aus Königsberg auf unseren Dichter machte, spiegelt sich in einem Schreiben desselben an Körner vom 10. April 1795 wieder, worin es heifst: „Kant hat mir einen recht freundschaftlichen Brief geschrieben, bittet aber in Ansehung der Horen um Aufschub. Über meine ästhetischen Briefe, die er sehr rühmt, will er mir mehr schreiben, wenn er sie erst studiert hat. Mich freut indessen nur, dafs wir den Alten doch in unserer Sozietät haben.“ Ähnlich schrieb er am 5. Mai 1795 an Erhard: „Ich bin auf ein ausführliches Urteil vom alten Kant sehr begierig, der mir versprochen hat, die Briefe zu studieren und mir dann seine Meinung davon zu sagen. Beim ersten Durchlesen war er recht wohl damit zufrieden, wie er schreibt.“

Bedeutsamer ist, was er 29. Juni gegen Jacobi äufsert: „Da, wo ich blofs niederreifse und gegen andere Lehrmeinungen offensiv verfahre, bin ich streng kantisch; nur da, wo ich aufbaue, befinde ich mich in Opposition gegen Kant. Indessen schreibt er mir, dafs er mit meiner Theorie ganz zufrieden sei; ich weifs also doch nicht recht, wie ich gegen ihn stehe.“ Noch am 30. Oktober tröstet er sich (gegenüber Cotta) über die Angriffe der „Schmierer zu Leipzig und Halle“ (zum Teil Kantianer) mit der Tatsache, „dafs Kant selbst, der kompetenteste Richter in dieser Sache, mit Bewunderung davon spricht, obgleich ich in mehreren Punkten ihn selbst zu widerlegen unternahm“.

Wie sehr damals die philosophischen Bestrebungen, insbesondere das Kantstudium in alle, sogar die militärischen Kreise eingedrungen war, davon gibt die Schlufsstelle eines Körnerschen Briefes (vom 27. April 1795) einen hübschen Beweis. „Deine ästhetischen Briefe haben ihn (sc. den Major von Funk) [1]), wie er schreibt, gewaltig für Philosophie begeistert, und er hat sich sogleich von Thielemann [2]) alles geben lassen, was dieser von Kantschen, Fichteschen und Reinholdschen Schriften mit in seiner Feldequipage gehabt hat. Kant müfste es doch Spafs machen, wenn er wüfste, dafs er auch am Rhein unter den Husaren verehrt und studiert würde. Und zwar von zwei Offizieren, die sich in ihrem Fache sehr aus-

1) Funk kommt sehr oft in dem Briefwechsel Schiller-Körner vor; auch in dem von Schiller-Goethe wird er als Mitarbeiter der *Horen* erwähnt.

2) Demselben Thielemann sollte Körner im Einverständnis mit Schiller u. a. ‚Wallensteins Lager‘ zur Begutachtung vorlegen (Schiller an Körner, 18. Juni 1797). — Das herrliche Reiterlied daraus „wird von Thielemann und seinem Zirkel mit Enthusiasmus gesungen.“ (Körner am 25. Dez. 1797.)

zeichnen.“ — Ja, Kantische Ideen wurden sogar von Künstlern in allegorischen Bildern dargestellt.[1])

Am 4. Mai 1795 schrieb Schiller dem Freunde Körner, er habe in den ästhetischen Briefen absichtlich seine „Elementarphilosophie“ vorausgeschickt, „um nachher bei einzelnen Ausführungen darauf zurückweisen zu können.“ Auf diese Art hofft er, „in der Folge mehrerer Jahre keinen wichtigen Satz aus den zwei und drei ersten Lieferungen unerörtert zu lassen.“ Dazu ist er nun in dem mächtigen Drange seiner wiedererwachenden poetischen Produktionskraft — wir wissen nicht, ob wir uns mehr darüber freuen oder es mehr beklagen sollen — nicht gekommen. Nur noch zwei ästhetische Schriften entflossen seiner Feder, zunächst die bereits oben (S. 22) erwähnte freiere Umarbeitung der Schrift „Vom Erhabenen“ unter dem Titel:

Über das Erhabene,

die den Gedanken ausführt, daſs „das Erhabene zu dem Schönen hinzukommen“ müsse, um „die ästhetische Erziehung zu einem vollständigen Ganzen zu machen.“ Wie sie schon diesem ihrem Thema nach sich dem Kantschen Gedankengange verwandt zeigt, so erinnert sie an Kant zuweilen sogar im Ausdruck, so z. B., wenn von der „verfeinerten Sinnlichkeit“ gesagt wird, „in der verführerischen Hülle des geistigen Schönen“ sei sie imstande, die Heiligkeit der Maximen „an ihrer Quelle zu vergiften.“[2]) Indessen kehrt doch auch in ihr, um Humboldts Worte zu gebrauchen, „immerfort in verschiedenen Gestalten und mannigfaltigen Anwendungen dieselbe Vorstellungsweise wieder“,[3]) sodaſs wir uns eines weiteren Eingehens enthalten können.

Das letztere gilt von der einzigen noch übrigbleibenden ästhetischen Abhandlung Schillers

Über naive und sentimentalische Dichtung,

die Ende 1795 und Anfang 1796 in den *Horen* erschien, in fast noch höherem Grade. Denn dieser von Rosenkranz[4]) „eine Poetik

---

1) Schiller-Goethes Briefwechsel S. 111, 112, 116. Schiller (am 5. Febr. 1796) hält die „köstliche Neuigkeit“ für „hoffentlich einen Spaſs“; vgl. auch Xenion 391 der Schmidt-Suphanschen Ausgabe.

2) Man vergleiche Kr. d. pr. V., S. 114: „.. Das würde soviel sein, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen“; ähnlich Met. d. Sitten (ed. v. Kirchmann) S. 207: „Die Tugendlehre wird alsdann .. in ihrer Quelle ... verderbt.“

3) Humboldt an Schiller 27. Nov. 1795 (a. a. O. S. 219).

4) Geschichte der Kantschen Philosophie S. 410.

nach den Grundsätzen der Kantschen Kritik der Urteilskraft“ genannte Aufsatz liegt im ganzen doch zu weit von unserem Thema ab. Wir gehen daher selbst auf die berühmte Gegenüberstellung des Idealisten und Realisten (S. 251 ff.) mit ihren wirklichen oder vermeintlichen persönlichen Anspielungen, desgleichen auf die ausdrücklich an Kant anknüpfende Erklärung des Naiven, die Anwendung der Kantischen Kategorienlehre auf die Ästhetik (S. 229 f. Anm.) und die Unterscheidung von Erfahrung und Vernunft (S. 260) hier nicht ein, sondern begnügen uns, das Urteil des Dichters über Kants Charakter und philosophischen Beruf anzuführen, welches sich im Anfange der Abhandlung findet. „Wer den Verfasser (sc. der Kritik der ästhetischen Urteilskraft) nur als einen grofsen Denker bewundern gelernt hat, wird sich freuen, hier (sc. im Kapitel vom intellektuellen Interesse am Schönen) auf eine Spur seines Herzens zu treffen und sich durch diese Entdeckung von dieses Mannes hohem philosophischem Beruf (welcher schlechterdings beide Eigenschaften verbunden fordert), zu überzeugen“ (Bd. XII, 162 Anm.).

Die letzte Abhandlung sollte für Schiller, wie wir schon oben (S. 29) sahen, „gleichsam eine Brücke zur poetischen Produktion“ darstellen, der er mehrere Jahre lang gänzlich entsagt hatte. Damit stehen wir an der Grenze der letzten, fast genau das letzte Lebensjahrzehnt des Dichters umfassenden Periode, die durch seine — offenbar unter dem Einflusse Goethes erfolgte — Abwendung von dem philosophischen Studium und Rückkehr zur Poesie charakterisiert wird. Die nächste Zeit, d. h. etwa die zweite Hälfte des Jahres 1795, in der ja auch seine letzten ästhetischen Schriften verfafst wurden,[1]) bildet eine Art Übergangsperiode.

Am 5. Mai 1795 hatte er, wie wir sahen, noch vieles Philosophische vor und erklärt, dafs das philosophische Studium bei weitem dem geschichtlichen vorzuziehen sei. „Philosophische Beschäftigungen haben so viele gelehrte Zurüstungen nicht nötig, machen den Geist gesunder und geben unendlich mehr Genufs.“ Dagegen mehren sich von der zweiten Hälfte des Jahres an die Zeichen dichterischer Tätigkeit (vgl. die Briefe an Körner vom 3. und 17. Aug., 11. und 21. Sept., an Voigt vom 13., an W. Schlegel vom 14. Sept., an Humboldt vom 26. Oktober). Doch wagt er sich, wie er am 3. Aug.

1) Die letzten Bogen der ‚Naiven und sentim. Dichtung‘ erschienen Anfang 1796, „und damit ist meine philosophische und kritische Schriftstellerei für die Horen auf eine ziemlich lange Zeit geschlossen.“ (7. Jan. 1796.)

schreibt, zunächst noch nicht „auf das weite Meer“ der Poesie, sondern fährt „am Ufer der Philosophie herum.“ Es ist die Entstehungszeit der sogenannten

philosophischen Gedichte,

jener hehren Gedankenpoesie, die den höchsten philosophischen Ideen in schwungvoll-erhabener Sprache und glänzendem Rhythmus eine Verkörperung verliehen hat, wie sie seit Platos Tagen nicht wieder erreicht worden ist. So reizvoll die Aufgabe wäre, diese reifsten Blüten des Schillerschen Genius nebst seinen früheren Gedichten philosophisch zu durchmustern, denken wir doch zu hoch davon, um einen solchen Gegenstand beiläufig erledigen zu wollen.[1]) Die Freunde (Goethe, Körner, Humboldt, Herder) fühlten sich auf das mächtigste hingerissen und bewunderten Schillers philosophisch-poetische Doppelnatur. So schrieb Goethe: „Ihre Gedichte . . . sind nun, wie ich sie vormals von Ihnen hoffte. Diese sonderbare Mischung von Anschauen und Abstraktion, die in Ihrer Natur ist, zeigt sich nun in vollkommenem Gleichgewicht . .“ (6. Oktober 1795). Körner fand, fast gleichzeitig, den Freund in der „philosophischen Ode“ mit ihrer „Pracht der Phantasie, der Sprache, des Versbaues“ und ihrer Vereinigung von „philosophischer und dichterischer Begeisterung“ „einzig“ (14. u. 27. Sept.). Am meisten entzückt aber äufserte sich Humboldt, der „nie die Produktion des Genies so rein offenbart fand“, als in dem — wir möchten sagen — philosophischsten dieser Gedichte ‚Das Ideal und das Leben‘, in dem die „höchste Reife“ des Genius und zugleich „ein treues Abbild“ von Schillers Wesen sich auspräge (21. Aug. 1795).[2]) Eine feine psychologische Analyse dieses letzteren hatte er schon in einem früheren Briefe (vom 4. Aug.) gegeben: „Beide so verschiedenen Richtungen (sc. Poesie und Philosophie) entspringen aus einer Quelle in Ihnen; und das Charakteristische Ihres Geistes

1) Einen Beitrag dazu liefert E. Reinitz, Schillers Gedankendichtung in ihrem Verhältnisse zur Lehre Kants, Gymnasialprogramm Ratibor 1894. Vgl. auch F. A. Langes (hinterlassene) Einleitung und Kommentar zu Schillers Philosophischen Gedichten, herausg. von O. A. Ellissen. 1897.

2) Vgl. den ganzen ausführlichen Brief a. a. O. S. 83—88. — Auch Schiller selbst stellte von seinen Gedichten ‚Das Ideal und das Leben‘ am höchsten (vgl. ebenda S. 119), während Goethe ‚Die Ideale‘, Körner ‚Natur und Schule‘ (jetzt: ‚Der Genius‘), Herder den ‚Tanz‘ vorzog (S. 117). — Eine gute Erklärung von ‚Das Ideal und das Leben‘ gibt E. Grosse unter dem gleichnamigen Titel, Berlin (Weidmann) 1886.

ist es gerade, dafs er beide besitzt, aber auch schlechterdings nicht eine allein besitzen konnte .... Was den Dichter und Philosophen sonst so gänzlich voneinander trennt, der grofse Unterschied zwischen der Wahrheit der Wirklichkeit, der vollständigen Individualität, und der Wahrheit der Idee, der einfachen Notwendigkeit: dieser Unterschied ist gleichsam für Sie aufgehoben, und ich kann es mir nicht anders als aus einer solchen Fülle der geistigen Kraft erklären, dafs dieselbe vom Mangel an Wesenheit in der Wirklichkeit zur Idee und von der Armut der Idee zur Wirklichkeit zurückgetrieben wird." — Schiller selbst fühlte sich natürlich durch die begeisterte Zustimmung solcher Kenner sehr erfreut und gehoben. In seiner Antwort an Goethe (vom 16. Okt.) findet sich ein interessantes Selbsturteil. Er bekennt zwar von dieser Dichtungsgattung, dafs sie den Geist sehr anspanne, „denn, wenn der Philosoph seine Einbildungskraft und der Dichter seine Abstraktionskraft ruhen lassen darf, so mufs ich, bei dieser Art von Produktionen diese beiden Kräfte immer in gleicher Anspannung erhalten, und nur durch eine ewige Bewegung in mir kann ich die zwei heterogenen Elemente in einer Art von Solution erhalten." Allein er bereut die Jahre nicht, die er auf seine philosophische Klärung und Durchbildung verwandt. „Soviel habe ich nun aus gewisser Erfahrung, dafs nur strenge Bestimmtheit der Gedanken zu einer Leichtigkeit verhilft. Sonst glaubte ich das Gegenteil und fürchtete Härte und Steifigkeit. Ich bin jetzt in der Tat froh, dafs ich mir es nicht habe verdriefsen lassen, einen sauren Weg einzuschlagen, den ich oft für die poetisierende Einbildungskraft verderblich hielt." Man könnte dieses Selbstzeugnis des Dichters gewissermafsen als Epilog zu der nun für ihn abschliefsenden philosophischen Lebensepoche betrachten.

Ähnlich schreibt er an Humboldt am 30. Nov. 1795: (Um die Alten zu studieren), „habe ich nunmehr auch allen spekulativen Arbeiten und Lesereien (obgleich mir darin noch soviel zu tun übrig wäre) auf unbestimmte Zeit entsagt. Was ich lese, soll aus der alten Welt, was ich arbeite, soll Darstellung sein"; am 9. Jan. 1796 an denselben: „Nun habe ich . . . in dem philosophischen und kritischen Gebiete eine Zeitlang nichts mehr zu bestellen und eile mit erleichtertem Herzen meiner Muse entgegen"; und, damit übereinstimmend, 18. Jan. 1796 an Körner, dafs er „auf lange Zeit von der Theorie Abschied genommen" (vgl. auch die oben S. 39, Anm. zitierte Stelle).

Zu eindringender und anhaltender Beschäftigung mit der Philosophie ist Schiller denn auch, soviel wir wenigstens wissen, nicht mehr zurückgekehrt. Die Äufserungen über Kant und Philosophie, die wir im folgenden zu erwähnen haben werden, sind daher vereinzelte, in dem Briefwechsel zerstreute, anfangs noch häufiger, später von Jahr zu Jahr immer seltener werdend.

Aus 1795 sind in dieser Hinsicht noch nachzutragen:

Erstens eine für das Thema unserer beiden folgenden Aufsätze wichtige Stelle aus einem Briefe an Goethe (vom 17. Aug. 1795) über das Christentum als ästhetische Religion:[1]) „Ich finde in der christlichen Religion virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten, und die verschiedenen Erscheinungen derselben im Leben scheinen mir blofs deswegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind. Hält man sich an den eigentümlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der Aufhebung des Gesetzes oder des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner reinen Form Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen, und in diesem Sinne die einzige ästhetische Religion; daher ich es mir auch erkläre, warum diese Religion bei der weiblichen Natur soviel Glück gemacht und nur in Weibern noch in einer gewissen erträglichen Form angetroffen wird.“ Freilich liegt in diesen Worten kein ausdrückliches Selbstbekenntnis zu der „ästhetischen“ Religion, indessen doch die „virtuale Anlage“ dazu. Schiller bricht an obiger Stelle ab mit den Worten: „Doch ich mag in einem Brief über diese kitzlichte Materie nichts weiter vorbringen.“ Ferner stimmt er Goethes Beurteilung von Kants *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) zu. Über die letzten Gründe des Schönen lerne man zwar durch diese „blofs anthropologische“ Ausführung nichts, aber „als Physik und Naturgeschichte des Erhabenen und Schönen“ enthalte es „manchen fruchtbaren Stoff“. Dazu eine Bemerkung über Kants Stil. „Für die ernsthafte Materie schien mir der Stil etwas zu spielend und blumenreich; ein sonderbarer Fehler an einem Kant, der aber wieder sehr begreiflich ist“ (19. Februar 1795 an Goethe).

---

1) Im Anschlufs an eine Kritik der „Bekenntnisse einer schönen Seele“ im Wilhelm Meister.

Am 1. Nov. fällt, gleichfalls in einem Brief an Goethe, das Wort, Nicolai habe in seinen Angriffen auf die Anwendungen Kantischer Philosophie „das Gute wie das Horrible, was diese Philosophie ausgeheckt, in einen Topf geworfen." Das verrät, auch wenn das „Horrible" nicht Kant selbst treffen soll, mindestens nicht mehr die alte Begeisterung für denselben, desgleichen die Tatsache, dafs er sich Kants 1795 erschienene Schrift *Zum ewigen Frieden* zwar im Dezember d. J. angeschafft, aber weder sie noch die ihm von Körner am 18. Dez. übersandten schriftlichen Bemerkungen dazu bis zum 7. Jan. 1796 gelesen hat.[1])

4. Das letzte Jahrzehnt. (1796—1805).

Das Jahr

1796

ist das Xenien-Jahr. Wir benutzen daher die Gelegenheit, um mit einigen Worten auf das vielzitierte Doppel-Xenion zurückzukommen:

Gewissensskrupel.
Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, dafs ich nicht tugendhaft bin.
Entscheidung.
Da ist kein anderer Rat, du mufst suchen, sie zu verachten
Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut.

Dafs diese Verse nun einmal von Schiller geschrieben sind, läfst sich nicht wegleugnen, und ebenso wenig bestreiten, dafs ihre Spitze gegen eine Übertreibung des Kantischen Pflichtbegriffs gerichtet ist. Allein 1. durfte sich der Dichter gegen den Philosophen stellen, und zwar 2. in den „Xenien" erst recht, denn sie werden von Schiller selbst für einen „ungezogenen, sehr wilden Bastard" (von ihm und Goethe) erklärt, „das meiste wilde gottlose Satire . . ., untermischt mit einzelnen poetischen, auch philosophischen Gedankenblitzen";[2]) endlich 3. brauchen obige Zeilen [3])

---

1) Humboldt fand diese Schrift Kants zwar „stellenweis sehr genialisch und mit vieler Phantasie und Wärme geschrieben", aber einen „manchmal wirklich zu grell durchblickenden Demokratismus" darin, der auch gewifs nicht nach Schillers Geschmack sein werde (an Schiller, 30. Okt. 1795).

2) Schiller an Körner 1. Febr. 1796 (ähnlich an demselben Tage an Humboldt).

3) Wie auch andere, erst in den neuen Schiller-Ausgaben gedruckte Epigramme, z.B. ‚Der Strengling und der Frömmling', ‚Moralische Schwätzer' (198, 890—892), ‚Moral der Pflicht und der Liebe' (897—899) u. a., die zum Teil

nicht einmal gegen Kant selbst zu gehen, sondern es können „seine Ausleger“, die „armen Stümper, die in die Kantsche Philosophie hineinpfuschten“ (an Körner 18. Februar 1793), die manches „Horrible“ ausheckten (an Goethe 1. Nov. 1795), die „Kärrner“ und Tagelöhner, die nur die „Maschinerie seines Systems“ zu handhaben wufsten, die „unduldsamen Weltverbesserer“, die „Freigelassenen“ im Reiche der Vernunft (zweiter Brief an den Prinzen von Augustenburg)[1]) gemeint sein. Bringen doch dieselben Xenien den Vergleich Kants selbst mit dem einen Reichen, der so viele Bettler, mit dem königlichen Bauherrn, der die vielen „Kärrner“ in Nahrung setzt.[2]) Von bestimmt von Schiller herrührenden Xenien könnte ‚Maiestas populi‘ wohl durch einen Satz in Kants Abhandlung zum ewigen Frieden (1795): „Volksmajestät ist ein ungereimter Ausdruck“ angeregt sein; wie auch das bekannte ‚Mein Glaube‘:

> Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
> Die du mir nennst. „Und warum keine?“ Aus Religion

an eine Anmerkung Kants in der nämlichen Schrift erinnnert, die mit den Worten beginnt: „Verschiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck!“ (ed. Kirchmann S. 181 Anm.).

Auf einen wichtigen und umfangreichen Brief Schillers an Goethe aus diesem Jahre (vom 9. Juli), der die Frage behandelte, ob und warum Wilhelm Meister keine Philosophie brauche — „die gesunde und schöne Natur . . . braucht keine Moral“ —, und der im Grunde eine Auseinandersetzung Schillers mit Goethe selber darstellt, wollen wir hier nur aufmerksam machen.

---

schon ihres Tones wegen unmöglich auf Kant selbst gedichtet sein können. Auf Kant oder seine Anhänger beziehen sich ferner von dem ‚Philosophen‘ überschriebenen Xenien-Zyklus: ‚Ein Fünfter‘ (868) ‚Ein Achter‘ (872), ‚David Hume‘ (874), aufserdem ‚Die Erzieher‘ (900). Über die gemeinsamen Xenien sowie über Kants angebliche Mifsstimmung gegen die beiden Xenien-Dichter vgl. unseren zweiten Goethe-Aufsatz (zum Jahre 1796). [Die Zählung der Xenien nach der grofsen Sonderausgabe von E. Schmidt und B. Suphan.]

1) „Das Reich der Vernunft ist ein Reich der Freiheit, und keine Knechtschaft ist schimpflicher, als die man auf diesem heiligen Boden erduldet. Aber viele, die sich ohne innere Befugnis darauf niederlassen, beweisen, dafs sie nicht frei geboren, blofs frei gelassen sind.“ (Jonas III 328).

2) Aufser der oben (S. 11) genannten Parallelstelle aus Schillers Briefen an den Augustenburger, braucht Schiller das gleiche Bild auch schon in einem Briefe an Körner vom 16. Mai 1790, nach seiner Ernennung zum Jenaer Professor: „Das akademische Karrenführen soll mir doch nie etwas anhaben.“

1797.

Während Körner eifrig Kant studiert (Briefe vom 21. Jan. und 29. Mai), liest Schiller jetzt „zugleich mit Goethe“ Aristoteles' Poetik, die ihn „wahrhaft stärkt und erleichtert“ (an Körner, 3. Juni). Am 23. Jan. wünscht er sich von dem Freunde (Körner) „etwas Gutes und Geistreiches im philosophischen und kritischen Fache“ für die *Horen,* da er selbst sich ganz dem Wallenstein widmen müsse. Wie sehr aber Schiller — und in seinem Gefolge jetzt auch Goethe — im Grunde doch zu Kants Fahne halten, seine Sache als die ihrige betrachten, geht aus ihren Urteilen über die Angriffe Herders und J. G. Schlossers auf die kritische Philosophie hervor. So schreibt Schiller am 1. Mai an Körner: „Herder ist jetzt eine ganz pathologische Natur . . . Er hat einen giftigen Neid auf alles Gute und Energische . . . Gegen Kant und die neuesten Philosophen hat er den gröſsten Gift auf dem Herzen, aber er wagt sich nicht recht heraus, weil er sich vor unangenehmen Wahrheiten fürchtet, und beiſst nur zuweilen einem in die Waden. Es muſs einen indignieren, daſs eine so groſse auſserordentliche Kraft für die gute Sache so ganz verloren geht; Schlosser gibt mir zuweilen auch eine ähnliche Empfindung.“ Gegen letzteren war eine weitere Streitschrift Kants, betitelt: *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie,* Dez. 1796 in der Berliner Monatsschrift erschienen.[1]) Schiller schreibt darüber an Goethe: „Kants kleinen Traktat habe ich auch gelesen und, obgleich der Inhalt nichts eigentlich Neues liefert, mich über seine trefflichen Einfälle gefreut. Es ist in diesem alten Herrn noch etwas so wahrhaft Jugendliches, das man beinah ästhetisch nennen möchte, wenn einem nicht die greuliche Form, die man einen philosophischen Kanzleistil nennen möchte, in Verlegenheit setzte.“ [2]) Sein Urteil über Schlosser ist schon in diesem Briefe härter als das vorher von Goethe geäuſserte: „Mit Schlossern kann es sich zwar so verhalten, wie Sie meinen, indessen hat seine Stellung gegen die kritischen Philosophen so etwas Bedenkliches, daſs der Charakter kaum aus dem Spiele bleiben kann . . .“ Geradezu vernichtend aber wird es,

1) Vgl. die Einleitung zu meiner Ausgabe derselben in *Philos. Bibl. Bd. 46d, S. Vff.*

2) Humboldt erklärt in einem Briefe an Schiller (vom 29. Dez. 1795) die Dunkelheit und Schwerfälligkeit des Stiles der neueren Philosophen damit, „daſs sie, zu sehr von ihrem Stoff erfüllt, mehr Monologe über denselben mit sich als Gespräche mit dem Publikum halten.“

nachdem Schlosser eine Selbst-Apologie geschrieben hatte, in einem längeren, nur dies Thema behandelnden Briefe an Goethe vom 9. Februar

1798.

Wir lassen aus dem ausführlichen Schreiben alles weg, was bloſs Schlosser betrifft, und heben nur das folgende hervor, weil es für Schillers innerste Stellung zur kritischen Philosophie höchst bezeichnend ist: „. . . Was soll man dazu sagen, wenn nach so vielen und gar nicht verlorenen Bemühungen der neuen Philosophen, den Punkt des Streites in die bestimmtesten und eigentlichsten Formeln zu bringen, wenn nun einer mit einer Allegorie anmarschiert kommt und, was man sorgfältig dem reinen Denkvermögen zubereitet hatte, wieder in ein Helldunkel hüllt, wie dieser Herr Schlosser . . . tut.“ „Es ist wirklich nicht zu verzeihen, daſs ein Schriftsteller, der auf eine gewisse Ehre hält, auf einem so reinlichen Felde, als das philosophische durch Kant geworden ist, so unphilosophisch und unreinlich sich betragen darf.“ Und nun Worte von unübertrefflicher Klarheit über das Verhältnis der totalen Menschennatur zur wissenschaftlichen Forschung, damit des Poeten zum Philosophen, Schillers zu Kant! „Sie und wir andern rechtlichen Leute wissen z. B. doch auch, daſs der Mensch in seinen höchsten Funktionen immer als ein verbundenes Ganzes handelt, und daſs überhaupt die Natur überall synthetisch verfährt, — deswegen aber wird uns doch niemals einfallen, die Unterscheidung und die Analysis, worauf alles Forschen beruht, in der Philosophie zu verkennen, so wenig wir dem Chemiker den Krieg darüber machen, daſs er die Synthesen der Natur künstlicherweise aufhebt.“ [1]) „Aber diese Herren Schlosser wollen sich auch durch die Metaphysik hindurch riechen und fühlen, sie wollen überall synthetisch erkennen, aber . . . diese Affektation . . ., den Menschen immer bei seiner Totalität zu behaupten, das Physische zu vergeistigen und das Geistige zu vermenschlichen, ist, fürchte ich, nur eine klägliche Bemühung, ihr armes Selbst in seiner behaglichen Dunkelheit glücklich durchzubringen.“

Noch ein anderes wichtiges Zeugnis des Dichters zugunsten Kants und zwar gerade seines Rigorismus, bringt der Briefwechsel

---

1) Der gleiche Gedanke, Vergleich der philosophischen mit der chemischen Analyse, findet sich öfters bei Kant, so am Schlusse der Kritik der praktischen Vernunft (vgl. die Sach-Register meiner Kant-Ausgaben).

dieses Frühjahrs. Goethe hatte am 28. Febr. spottend berichtet, ein Franzose namens Mounier habe es „äuſserst übel genommen, daſs Kant die Lüge unter allen Bedingungen für unsittlich erkläre“,[1]) und meine nun Kants „Ruhm untergraben“ zu haben. An diesen Fall anschlieſsend, erwidert Schiller am 2. März: „Es ist wirklich der Bemerkung wert, daſs die Schlaffheit über ästhetische Dinge immer sich mit der moralischen Schlaffheit verbunden zeigt, und daſs das reine strenge Streben nach dem hohen Schönen, bei der höchsten Liberalität gegen alles, was Natur ist, den Rigorism im Moralischen bei sich führen wird.“

Am 23. Juli spricht Schiller den Gedanken aus, „es lieſse sich ebensoviel zum Vorteil einer ästhetischen Konfession und Gemeinheit anführen als zum Nachteil einer philosophischen.“ — Am 27. d. M. übersendet er Goethe die „derbe“ Abfertigung Nicolais durch Kant in den zwei Sendschreiben *Über die Buchmacherei,* welche übrigens schon 1796 von den beiden Freunden durch das Xenion Nr. 265 poetisch gegeiſselt worden war.

Die philosophischen Novitäten werden also, wie wir sehen, von beiden gelesen und Urteile darüber ausgetauscht. Weniger günstig als die soeben erwähnten fällt dasjenige über Kants Ende 1798 erschienene *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* aus. Schiller schreibt am 22. Dez.: „Ich bin sehr verlangend, Kants Anthropologie zu lesen. Die pathologische Seite, die er am Menschen immer herauskehrt und die bei einer Anthropologie vielleicht am Platze sein mag, verfolgt einen fast in allem, was er schreibt, und sie ist's, die seiner praktischen Philosophie ein so grämliches Ansehen gibt. Daſs dieser heitre und jovialische Geist seine Flügel nicht ganz von dem Lebensschmutz hat losmachen können, ja selbst gewisse düstere Eindrücke der Jugend usw. nicht ganz verwunden hat, ist zu verwundern und zu beklagen. Es ist immer noch etwas in ihm, was einen, wie bei Luthern, an einen Mönch erinnert, der sich zwar sein Kloster geöffnet hat, aber die Spuren desselben nicht ganz vertilgen konnte.“ Sollte sich hier Schiller nicht durch des Dichterfreundes „antiphilosophische Launen“, wie Gervinus einmal sagt,[2]) „zu ähnlichen herabsetzenden Äuſserungen“ haben „verführen“ lassen?

---

1) In seiner Schrift: *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen.* Berliner Blätter 1797. *(Philos. Bibl. Bd. 37).*

2) *Geschichte der deutschen Dichtung, V 436.*

1799—1805.

Aus diesen letzten Lebensjahren des Dichters sind zunächst einige Urteile über Gegner Kants bezw. andere Philosophen anzuführen, die sich als indirekte Beweise für die Stellung Schillers und seines Kreises zu der Kantischen Philosophie verwerten lassen.

Am 5. Juni 1799 schreibt Goethe, nach dem Erscheinen der Herderschen *Metakritik:* „Mit welcher unglaublichen Verblendung der alte Wieland in den allzufrühen metakritischen Triumph einstimmt, werden Sie aus dem neuesten Stücke des Merkur, mit Verwunderung und nicht ohne Unwillen, ersehen. Die Christen behaupten doch: in der Nacht, da Christus geboren worden, seien alle Orakel verstummt, und so versichern nun auch die Apostel und Jünger des neuen philosophischen Evangelii: dafs in der Geburtsstunde der Metakritik der Alte zu Königsberg auf seinem Dreifufs nicht allein paralysiert worden, sondern sogar wie Dagon herunter und auf die Nase gefallen sei. Kein einziges der ihm zu Ehren errichteten Götzenbilder stehe mehr auf seinen Füfsen, und es fehlt nicht viel, dafs man nicht für nötig und natürlich finde, sämtliche Kantsgenossen gleich jenen widerspenstigen Baalspfaffen zu schlachten.“ Schon der ganze Ton dieser Zeilen zeigt, auf welcher Seite Goethe den Freund und sich selbst weifs; und in derselben ironischen Gelassenheit ist Schillers Erwiderung (vom 7. Juni) gehalten: „Das Geschrei, das Wieland von Herders Buch erhebt, wird, wie ich fürchte, eine ganz andere Wirkung tun, als er damit beabsichtet. Wir können es in aller Gelassenheit abwarten und wollen bei dieser Komödie, die bunt und lärmend genug sein wird, als ruhige Zuschauer unsere Plätze nehmen.“ Auch später blieb das Verhältnis Schillers zu Herder gespannt. Und dafs die verschiedene Stellung zu Kant der Hauptgrund hierfür war, bezeugt C. v. Wolzogen (Schillers Leben S. 280): „Herder schlofs sich in jener Epoche gern ab, und seine Abneigung gegen die Kantische Philosophie, der Schiller mit ganzer Seele zugetan war, hätte keine freie Mitteilung gestattet, ohne sich unsanft zu berühren.“ (Weiteres über diesen Streit siehe in unserem zweiten Goethe-Aufsatz.)

Auch Schleiermachers ‚Reden über die Religion‘ fand Schiller „bei allem Anspruch auf Wärme und Innigkeit, noch sehr trocken im ganzen und oft prätentioniert geschrieben“, sie und Tiecks romantische Dichtungen, beide „Berliner Produkte“, „aus der nämlichen Koterie hervorgegangen“ (26. Sept 1799 an Körner).

Und Fichte gar, den Schiller und Körner anfangs so hoffnungsfreudig begrüſst hatten, galt 1800 dem letzteren — ohne daſs Schiller widersprach — als ein „philosophischer Attila", den man „einmal in seinem Lande bekriegen" müsse, „damit er uns nicht alle unsere Felder und Gärten nacheinander verheert." (Körner an Schiller 29. Dez. 1800.)

Über Kant selbst findet sich in dem Briefwechsel dieser letzten Jahre nur e i n e direkte Äuſserung. Goethe war bei seinen Betrachtungen über Miltons ‚Verlorenes Paradies' auch auf den freien Willen gekommen, „über den ich mir sonst nicht leicht den Kopf zerbreche", und auf dessen Zusammenhang mit dem „radikalen Bösen" Kants. Darauf erwidert Schiller (2. August): „Ich erinnere mich nicht mehr, wie Milton sich bei der Materie vom freien Willen heraushilft, aber Kants Entwicklung ist mir gar zu mönchisch, ich habe nie damit versöhnt werden können." Kant behandele „zwei unendlich heterogene Dinge", den „Trieb zum Guten" und den „Trieb zum sinnlichen Wohl", „völlig als gleiche Potenzen und Qualitäten", stelle „die freie Persönlichkeit ganz gleich g e g e n und z w i s c h e n beide Triebe." Freilich, bricht er ab, seien sie beide „nicht berufen", über „diese dunklen Stellen in der Natur", die übrigens für den Redner und den tragischen Dichter „nicht leer" seien, „das Menschengeschlecht zu beruhigen", und dürften — Gottlob! — „immer im Reich der Erscheinung bleiben". Wir sehen hier dieselbe Erscheinung, die wir bereits bei der Äuſserung über Kants Anthropologie (21. Dez. 1798) bemerkten: unter dem Einflusse Goethes hat die rein ästhetische Auffassung der Moral, die in den philosophischen Aufsätzen Schillers zum Teil energisch zurückgewiesen, höchstens als auch-berechtigt hingestellt wird, später — mindestens in augenblicklichen Stimmungen, vielleicht aber auch dauernd — in ihm die Oberhand gewonnen.

In den letzten Jahren wird S c h e l l i n g , den Schiller schon am 10. April 1798 (an Goethe) als „gutes Subjekt" für „uns jenaische Philosophen" an die dortige Universität gewünscht und über dessen Anstellung zu Jena er Körner (31. Aug. d. J.) seine Freude ausgesprochen hatte, öfters in dem Schiller-Goetheschen Briefwechsel genannt. Mit ihm und Niethammer zusammen, der von Überweg IV 20 f. als Fichteaner bezeichnet wird, vorher aber jedenfalls — vgl. oben S. 9 Anm. — eifriger Kantianer gewesen ist, hat er einen philosophischen Klub, der besonders im Jahre 1799 öfters

erwähnt wird, in dem freilich häufig nur — l'Hombre gespielt wird.[1]) Aber je mehr sich die Philosophie Schellings dem Absoluten zuwandte, mulste Schiller in seiner Kantischen Grundstimmung sich von ihr abgestolsen fühlen. So führt er in einem längeren Briefe an Goethe vom 27. März 1801 den Gedanken aus, dals „diese Herren Idealisten ihrer Ideen wegen allzuwenig Notiz von der Erfahrung nehmen"; desgleichen äulsert er am 20. Jan. 1802, dals „von der transzendentalen Philosophie (Schellings) zu dem wirklichen Faktum noch eine Brücke fehlt", dals „unsere jungen Philosophen von Ideen unmittelbar zur Wirklichkeit übergehen wollen", während doch „von allgemeinen hohlen Formeln zu einem bedingten Fall kein Übergang ist." In ähnlichem Sinne klagt er Körner 10. Dez. 1804, „das leere metaphysische Geschwätz der Kunstphilosophen" habe ihm „alles Theoretisieren verleidet."

Die letzte philosophische Äulserung, die uns von Schiller überliefert ist, entstammt seinem letzten Briefe an Wilhelm von Humboldt, der das Datum des 3. April 1805 trägt, — fünf Wochen vor Schillers Tode. „Die spekulative Philosophie", schreibt er dort, „wenn sie mich je gehabt hat, hat mich durch ihre hohlen Formeln verscheucht, ich habe auf diesem kahlen Gefilde keine lebendige Quelle und keine Nahrung für mich gefunden." Bis hierher ist die Beziehung auf die Schellingsche Philosophie klar und stimmt ganz mit den vorhin angeführten Auslassungen überein. Wenn er aber dann fortfährt: „Aber die tiefen Grundideen der Idealphilosophie bleiben ein ewiger Schatz, und schon allein um ihrentwillen muls man sich glücklich preisen, in dieser Zeit gelebt zu haben", so ist allerdings auch hier die Deutung auf das Identitätssystem möglich, aber nicht durchaus geboten. Wir möchten sie lieber, in dem Sinne von Schillers besten philosophischen Jahren, als eine Erinnerung an die Zeiten deuten, die ihm, wie er demselben Wilhelm von Humboldt zwei Jahre früher (17. Febr. 1803) schrieb, „ewig unvergelslich sein" würden, „die Jahre 1794 und 1795, wo wir

1) Es ist hier nicht unsere Aufgabe, auf Schillers Verhältnis zu Schelling näher einzugehen, von dem er in der Tat hier und da, wie z. B. in der Vorrede zur Braut von Messina, berührt erscheint; wie dies bei dem häufigen Verkehr beider nicht anders als natürlich ist. — Hegel tauchte damals erst als Privatdozent in Jena auf; er wird von Schiller als ein „gründlicher philosophischer Kopf" bezeichnet (an Humboldt 18. August 1803), aber sein „Mangel an Darstellungsgabe" hervorgehoben (an Goethe 30. Nov. 1803). Über Schillers Verhältnis zu beiden und zu Fichte vgl. übrigens Tomaschek a. a. O. S. 403 ff.

in Jena zusammen philosophierten und uns durch eine Geistesreibung elektrisierten", beide in gleicher Begeisterung für die Philosophie des Weisen, „dessen Ideen ein Element wurden, in dem sein Geist atmete und lebte, der ihm in den Jahren der Krankheit . . . Gesellschafter, Freund und Tröster war", ja der „ihm auch Beruhigung für alle Ereignisse im äufseren Leben gegeben hatte." [1])

Eine vollständige Darstellung des Einflusses der Kantischen Philosophie auf Schillers gesamte schriftstellerische Tätigkeit haben wir im vorigen weder geben wollen noch können. Dazu wäre ein sorgfältiges Durchwandern aller Gebiete derselben, namentlich auch des poetischen im engeren Sinne, erforderlich gewesen, was wir hier trotz allen Reizes einer solchen Wanderung nicht unternehmen konnten. Dagegen glauben wir, an der Hand authentischer Zeugnisse, ein ziemlich genaues und treues, hoffentlich auch klares Bild von Schillers Verhältnis zu Kant und dessen Philosophie in seiner geschichtlichen Entwicklung geliefert zu haben. Vier verschiedene Stufen sind zu unterscheiden:

1. **1787—1790.** Schiller wird von Körner und Reinhold auf Kant hingewiesen. Widerstreben seiner Dichternatur. Erst gegen Ende dieser Periode Anfänge wirklichen ‚Kantisierens'.
2. **1791—1794.** Schiller eifriger Kantianer, wenn auch in selbständiger Form, wie dies bei der Originalität seines Geistes selbstverständlich. Gegensatz zu Goethe. In diesen vier Jahren entsteht kein einziges gröfseres Gedicht.
3. **1795.** Wiedererwachende Neigung zur poetischen Produktion. Einfluſs Goethes. Philosophie und Poesie im Gleichgewicht. Entstehungszeit der philosophischen Gedichte.

Nach diesem Übergangszustand endlich

4. **1796—1805.** Vollständige und endgültige Rückkehr zur Poesie. Nur zwischendurch philosophische Lektüre und Auseinandersetzungen über dieselbe, namentlich mit dem durch ihn der Philosophie näher gebrachten Goethe. Trotz vereinzelter antiphilosophischer und antikantischer Äufserungen, Festhalten

---

1) C. v. Wolzogen, a. a. O. S. 333.

an den Grundgedanken der Kantischen Philosophie, dementsprechend Abneigung gegen die Romantik auch in ihren philosophischen Vertretern (dem späteren Fichte, Schelling, Schleiermacher, Schlegel).

Diejenige Periode, in der er eigentlich philosophisch produktiv war, aus der fast alle seine philosophischen Abhandlungen stammen, ist die zweite (allenfalls mit Einschlufs der dritten). Diese haben wir daher unserer systematischen Betrachtung zugrunde zu legen, um nunmehr auch von letzterem Gesichtspunkte aus zu prüfen, wieweit Schiller der Kantianer war, als den ihn — natürlich nicht im Schulsinne — diejenigen, die ihm innerlich am nächsten standen, jederzeit betrachtet haben.

II.

Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit.

A. Der ethische Rigorismus.

Wer von ethischem Rigorismus spricht, versteht darunter in der Regel — nicht ohne Übereinstimmung mit der sprachlichen Ableitung des Wortes [1]) — die kalte verdammende Härte des strengen Sittenrichters, der nichts weiſs von den Gefühlen der Liebe und der Milde, der Duldung und des Mitleids; im günstigeren Falle das starre, anspruchsvolle Festhalten an sittlichen Grundsätzen, die sich wohl ‚in der Theorie' leicht predigen und schön anhören, aber in der sogenannten ‚Praxis des Lebens' nicht durchführen lassen: eine sittliche Gesinnung, die in beiden Fällen mit Recht Tadel verdient. Diese Auffassung des ethischen Rigorismus als Lebensanschauung hat denn oft dazu geführt, auch die Ethik Kants und Fichtes unter dem genannten Gesichtswinkel zu betrachten. Man hat die Philosophie durch die Philosophen zu erklären versucht und ist dabei auf allerlei biographische Momente verfallen. So hat bezüglich Kants schon der scharfsinnige Lichtenberg die skeptische Frage aufgeworfen, ob nicht manche von dessen Lehren, „insbesondere in Rücksicht auf das Sittengesetz", eine Folge seines Alters gewesen seien, „wo Leidenschaften und Meinungen ihre Kraft verloren haben".[2]) Andere haben zur Erklärung seiner „nordischen Härte" sein Ostpreuſsentum ins Feld geführt. Schiller sprach, wie wir sahen, von noch nicht ganz verwundenen Jugendeindrücken und noch nicht völlig vertilgten Klosterspuren (womit

---

1) Rigor griech. ῥῖγος vom Stamme RIG-, verwandt mit FRIG: Frost, Kälte, dann Steifheit, Starrheit, Unbiegsamkeit, übertr. Unbeugsamkeit, Unerschütterlichkeit.

2) Lichtenberg, Bemerkungen vermischten Inhalts (Reclam) S. 130. L. hielt übrigens den Königsberger Philosophen sehr hoch; vgl. seinen Brief an Kant vom 9. Dez. 1798.

er die pietistischen Einflüsse in Kants Knaben- und ersten Jünglingsjahren gemeint haben wird). Dem liefsen sich andererseits entgegenhalten: die schöne Charakteristik Kants in seines späteren Gegners Herder Humanitätsbriefen, die durch die persönliche Anschauung aus Herders eigenen Studienjahren gewonnen war, aber doch noch 1795 — n a c h bereits entstandener Spannung! — niedergeschrieben ward, und die von der „jugendlichen Munterkeit“ wie von der „unzerstörbaren Heiterkeit und Freude“ Zeugnis ablegt, welche schon auf dem Antlitze des allbeliebten Lehrers zu lesen gewesen seien; oder auch die Verwunderung Schillers selbst an ebengenannter Stelle, dafs einem so ‚heitern und jovialischen Geiste‘ dies habe begegnen können; endlich alles, was uns von der hellenischen Geselligkeit seiner Tafel, seinen Umgangstugenden und der Milde seines Charakters überliefert worden ist. Der Mann, der nicht nur in praxi (wie Sokrates), sondern auch in den ‚kasuistischen Fragen‘ zu seiner Tugendlehre es nicht unter seiner Würde hielt, „wenngleich nicht als Panegyrist, doch wenigstens als Apologet“, eines mäfsigen Weingenusses und in Schranken gehaltener Tafelfreuden sich anzunehmen, der — was wichtiger — über die Fehler anderer den „Schleier der Menschenliebe“, „nicht blofs durch Milderung unserer Urteile, sondern auch durch Verschweigen derselben“ geworfen wissen, ja der, Lessing ähnlich, selbst in dem Lasterhaften noch die Anlage zum Guten achten und keinem Menschen allen moralischen Wert absprechen wollte, — sollte der ein hartgesottener Rigorist des sittlichen Urteils genannt werden können? Bezeugt nicht vielmehr alles, was wir von Kants Leben und persönlichem Charakter wissen, einen höheren Grad von innerer Heiterkeit und Wesensharmonie, als er der leidenschaftlichen Dichternatur dessen, den man ihm so gern als ‚Apostel der Schönheit‘ gegenüberstellt, Schillers, der nach dem enthusiastischen Taumel seiner Jugendjahre erst durch den „Riesenkampf der Pflicht“ sich hindurchringen mufste, nach Anlage und Entwicklung eigen sein konnte?

Aber solche biographisch-persönlichen Momente, wieviel Wichtiges sie auch für die Psychologie des Charakters der betreffenden Philosophen enthalten mögen, können nicht von Bedeutung sein für die Philosophie als systematische Wissenschaft. Unstreitig enthält der bekannte Ausspruch Fichtes: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist“, eine tiefe psychologische Wahrheit. Ja, vielleicht liefse sich mit nicht minderem Rechte dieser Satz umkehren und die ebenso d. h. relativ

berechtigte Behauptung wagen: „Was für ein Mensch man werde, hängt davon ab, was für eine Philosophie man wähle." Wenigstens gäbe eine genauere Betrachtung des geschichtlichen und persönlichen Einflusses gerade der als ‚rigoristisch' verschrieenen Ethik Grund genug zu solcher Umkehrung. Und wir sind wahrlich die letzten zu verkennen, daſs der kritische Idealismus nicht bloſs die wissenschaftliche Forschung in neue Gleise getrieben, sondern auch den sittlichen Geist weiter Kreise des deutschen Volkes geradezu erneuert hat, ja auch heute noch derselben Wirkung fähig ist, daſs er demnach vorzugsweise von dieser sittlich-praktischen Seite genommen mit vollem Rechte eine „geläuterte Lebensphilosophie" (Schiller) genannt werden kann, ja muſs. Allein diese Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und Leben zu verfolgen, gehört nicht zu der Aufgabe, die uns hier beschäftigen soll. Mag die Literaturgeschichte, in bedingtem Maſse auch die Geschichte der Philosophie neben den allgemein-historischen auch solche persönlich-psychologischen Momente in Betracht ziehen: Philosophie als Wissenschaft hat die Richtigkeit des Systems zu prüfen, nicht biographisches Material zu bearbeiten. Wir betrachten im folgenden also den Rigorismus nicht, wenigstens nicht in erster Linie, als Lebensanschauung, sondern als Methode.

1. Der ethische Rigorismus ist berechtigt als methodische Notwendigkeit.

Die erste Aufgabe der Philosophie als systembildender Wissenschaft ist reinliche Scheidung der verschiedenen Bewuſstseinsgebiete. Dieses kritische Geschäft ist die Vorbedingung des systematischen, stellt gleichsam das Aufsuchen des Bauplatzes und die Planierung des Bodens dar, auf dem sich das systematische Gebäude erheben soll. Solcher Gebiete aber gibt es, soweit sie objektivierbar und damit wissenschaftlicher Behandlung fähig sind, drei: dieselben, die schon seit Platos Zeiten unter den populären Namen des Wahren, Guten und Schönen den denkenden, wollenden und fühlenden Menschengeist beschäftigt haben und von uns in richtigem Sprachinstinkte als Welten, d. i. in sich geschlossene, nach eigenen Gesetzen sich gestaltende Ganze, bezeichnet werden: Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst. Dem entsprechen im Bewuſstsein, als die drei Grundrichtungen desselben: Erkenntnis, Wille und ein drittes, im Gefühle Wurzelndes, aber aus dessen Unbestimmtheit zu selbständiger, eigentümlicher Gestaltung sich Emporhebendes, das wir

mit Natorp [1]) als schaffende Phantasie bezeichnen wollen. Wie berechtigt auch der Spott über die ‚Seelenvermögen' ist, solange man sich dieselben gleichsam als drei gesonderte Kasten in der Truhe des menschlichen Bewuſstseins, der ‚Seele', denkt: die Tatsache, daſs drei verschiedene Grundrichtungen des Bewuſstseins existieren, die sich im Vorstellen, Begehren, Fühlen offenbaren, ist nicht aus der Welt zu schaffen.

Neben diesen drei in Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst zu eigener Gesetzmäſsigkeit gelangenden Hauptrichtungen des Bewuſstseins, die sich im Fortgange der Kultur als gesonderte, bald sich trennende, bald sich verbindende Äste von der gemeinsamen Wurzel abgezweigt haben, steht nun als viertes, ursprünglichstes Element das Gefühl überhaupt. Als ihr gemeinsamer seelischer Untergrund, ist das Gefühl mit allen drei Richtungen des Bewuſstseins fest verwachsen. Wir fühlen Wahrheiten, wir empfinden sittliche Antriebe, und die Gebilde der künstlerischen Phantasie gar entspringen unmittelbar dem Boden des Gefühls. Da möchte dieses letztere nun in seiner Überfülle und Unermeſslichkeit jene drei in Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst zu fester Gestaltung gelangten Bewuſstseinsgebiete in seine unbestimmte, gestaltlose Tiefe hinabziehen, möchte als Stoff die Form bewältigen, anstatt sich von ihr durchdringen und eindämmen zu lassen. Gegen diese Gewalten der Tiefe müssen daher jene zu allererst ihr Gebiet zu verteidigen suchen, ehe sie untereinander ihre Grenzmarken errichten; wenn anders sie frei d. h. nach ihren eigenen Gesetzen existieren wollen. Wohl vermögen sie in dem Mutterschoſse des Gefühls, aus dem sie emporgewachsen sind, sich immer aufs neue mit Wärme und innerlichem Leben zu erfüllen, aber sie müssen sich zuvor durch entschiedenen, selbstbewuſsten Widerstand ihrer Selbständigkeit versichert haben. Und zwar muſs dieser abweisende Widerstand ein hartnäckiger und unerschütterlicher, diese Wahrung der Grenzen eine peinlich genaue sein — so wie sie nur „je der Geometer in seinem Geschäfte" kennt —, die sich keinen Fleck ihres Gebietes rauben läſst. Dann erst kann sie mit dem zurückgeworfenen und fortan in seinen Schranken bleibenden Gegner Frieden und — nunmehr auch Freundschaft schlieſsen, zu gegenseitigem Nutzen und Frommen. Hier also ist nur mit der Unerschütterlichkeit des Standpunktes durchzukommen, ehe der des

1) Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. 1894. Kap. III.

Gegners gewürdigt werden kann, mit der Unbeugsamkeit des Kämpfers, ehe der Sieg errungen ist und die Verbindungsbrücken zu dem nunmehrigen Freundeslande hinüber geschlagen werden können, mit der Starrheit des Blickes, der fest und unverrückbar auf das eine Ziel geheftet ist und nicht rechts noch links schaut, bis er nach Erreichung desselben frei nach allen Seiten sich richtet, oder, um die Sprache des Bildes zu verlassen: hier tritt die methodische Notwendigkeit des Rigorismus in ihre Rechte.

Von solcher Gefahr durch die Übergriffe des Gefühls wird aber vor allem die Selbständigkeit der E t h i k bedroht. Die theoretische Wissenschaft hat, zumal in ihrer exakten Gestalt als Mathematik, reine Naturwissenschaft und formale Logik, weniger von dem Einflusse des Gefühls auf das Erkennen zu besorgen; wenn derselbe auch, namentlich in den Ansprüchen eines falsch gerichteten religiösen Gefühls, oft genug zu bedenklicher Macht sich gesteigert hat und noch steigern mag. Die Kunst andererseits will sich von dem Strome des Gefühls überhaupt gar nicht loslösen, sondern dessen Überschaum nur in das klare Bett des Flusses zwingen, zu Maſs und Harmonie läutern. Anders die Sittlichkeit, die nicht, wie das Naturerkennen, in unumstöſslichen Wissenschaften eine feste, unerschütterliche Basis besitzt, sondern (nach Kant) nur auf „gleichsam ein Faktum" sich berufen kann, die nur eine Idee, eine Aufgabe darstellt, welche erst verwirklicht werden soll. An sie drängt sich daher das Lustgefühl — und am verlockendsten gerade in seinen feinsten Gestalten, in den geistigen Freuden und religiösen Gefühlen — mit aller seiner fast unwiderstehlichen Macht heran. Es sucht ihr die Reinheit und Selbständigkeit zu rauben, die als etwas Eingebildetes, Hohles, Abstraktes hingestellt wird, das sich der lebendigen Wirklichkeit der Gefühle beugen müsse; oder auch sie zu überbieten, zur moralischen Schwärmerei zu übertreiben, der auch der Schlaffste zuzeiten so gern sich hingibt, „um nur gut handeln nicht zu dürfen". Daher die Gefährlichkeit des Eudämonismus in allen Gestalten, mit dem die reine Ethik von jeher zu kämpfen hatte, daher die Schwierigkeit des Begreifens einer reinen Ethik überhaupt. Nichts anderes aber will der ethische Rigorismus, philosophisch d. i. methodisch genommen, besagen als dies: daſs zum Zwecke der systematischen Selbständigkeit, wenn ü b e r h a u p t eine, so eine r e i n e Ethik, ein reines Wollen gesetzt werden müsse, das, kraft seiner Bedeutung als eigentümlicher Grundrichtung des Bewuſstseins, aus der eigenen Form heraus seinen Inhalt erzeugt und

somit die Bezeichnung des ‚Formalismus' als einen Ehrentitel für die Ethik in Anspruch nimmt. Um sich rein zu erhalten, d. h. um ihren Selbständigkeitscharakter zu wahren, muſs die Sittlichkeit oder der reine Wille von dem Gefühle, mit dem sie als Wollen überhaupt in dem gemeinsamen Urquell des Bewuſstseins so nahe verbunden ist, durchaus losgelöst werden, muſs die Ethik als Wissenschaft jeder Begründung, welche sie in irgend einer Weise abhängig machen will von den Unterströmungen des Gefühls, ihren schärfsten Widerspruch entgegensetzen, unbekümmert darum, ob man ihr deshalb den Vorwurf des Rigorismus mache, den sie in diesem, methodischen Sinne eher als Lob denn als Tadel auffassen wird. Sie ist gezwungen, diese rigoristische Seite herauszukehren, wenn sie nicht allen Anspruch auf eigenen Geltungswert verlieren und ihre Gesetzmäſsigkeit des Sollens in die ihr fremde des Müssens auflössen lassen will: vorausgesetzt, daſs man dem subjektiven Spiel der Triebe überhaupt eine psychologische Gesetzlichkeit zuerkennt. Denn wenn Lust und Unlust, wenn das wechselvolle Spiel der Triebe allein regiert, dann sind (nach dem platonischen Philebus) die Tiere ebenso „gute Zeugen", und es gibt überhaupt keine Ethik mehr, sondern nur psychologische oder meinetwegen auch physiologische Erklärung sogenannter „moralischer Gefühle". Gewiſs ist — darauf wird später noch zurückzukommen sein — jedes sittliche Wollen mit einem Gefühle, sei es der Lust oder Unlust, sei es Kraft- oder Freiheitsgefühl v e r b u n d e n , aber es soll nicht davon a b h ä n g e n. Das Sittengesetz wird in seiner Geltung und seinem Werte durch die ganze Frage des Eudämonismus oder Pessimismus überhaupt nicht berührt. Mögen diese ausrechnen, worin das Maximum der Lust- oder Unlustempfindung liege und wie es erreichbar oder vermeidbar sei, die Ethik hat daran gar kein Interesse. Der Weichheit und Wärme des Gefühls gegenüber erscheint freilich der Wille, gerade da wo er am energischsten und reinsten zutage tritt, am wenigsten von Gefühl an sich hat, hart und kalt: analog den Wahrheiten der Wissenschaft, wenn sie lang gehegte Lieblingsträume zerstören. Man spricht von einer bitteren und grausamen Wahrheit, auch wenn es die ‚reine' Wahrheit ist. Ebenso auch von einem eisernen oder rauhen Willen, von starren, kalten, nüchternen Grundsätzen. Aber eben diese Eigenschaften, die ihr den Vorwurf des Rigorismus eintragen, sind in der Tat nur die unausweichliche Konsequenz einer „kritisch gesuchten und methodisch eingelei-

teten“ Wissenschaft, d. i. einer reinen und selbständigen Ethik. Und die Vorkämpfer des Gefühls sollten diesem Prinzip der reinlichen Scheidung, bei dem jedem Teile sein ungeschmälertes Recht, seine volle „ungeteilte“ Individualität bleibt, gerade dankbar sein. Denn indem durch die — nur zu methodischem Zwecke und nur zunächst — erfolgte Isolierung des Ungleichartigen die Vermischung verhütet wird, ist nunmehr auch dem reinen Gefühle freie Bahn geschaffen, sich innerhalb seiner Sphäre in seiner ganzen Wärme, Lebendigkeit und Innigkeit zu entfalten.

2. Dieser methodische Sinn des ethischen Rigorismus findet sich bei Kant fast an allen rigoristisch gescholtenen Stellen entweder ausgesprochen oder doch latent.

1. Die erste ethische Schrift aus Kants kritischer Periode — denn nur diese schliefsen wir in unsere Betrachtung ein — ist bekanntlich die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Sie vertritt die neu gefundenen ethischen Grundgedanken naturgemäfs mit der ersten, urwüchsigen Kraft; andererseits will sie populär sein. Durch beide Momente, das Feuer der ersten Begeisterung in der Predigt eines neuen sittlichen Evangeliums, wie den der Popularität zuneigenden Charakter der Schrift, konnte leicht das methodisch-systematische Element in den Hintergrund gedrängt werden. Was aber sehen wir statt dessen? Gleich die ersten Seiten präzisieren als Ausgangspunkt der gesamten Untersuchung die methodische Frage, „ob nicht die Natur der Wissenschaft“ — denn die „gemeine Menschenvernunft denkt sich“, wie es an späterer Stelle heifst, das Prinzip „nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert“ — es erfordere, „den empirischen von dem rationalen Teil jederzeit sorgfältig abzusondern“, um „zu wissen, wie viel reine Vernunft in beiden Fällen leisten könne“; ob es nicht speziell für die ‚sittliche Weltweisheit‘ „von der äufsersten Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre“.[1]) Die Vorrede stellt sich daher die Aufgabe, die in der Wolfschen Schule übliche Einteilung in reine und angewandte Wissenschaft auf ein „ganz neues Feld“, die Ethik, und zwar auch in einem neuen Sinne, zu übertragen. Und wie die ganze Vorrede fast allein der

1) Die einzelnen Belegstellen findet man mit Leichtigkeit in dem Sachregister meiner Ausgabe der Schrift (Bd. 41 der *Philos. Bibl.*).

strengen Einschärfung dieser systematischen Unterscheidung dient, so ist im Grunde genommen die gesamte Schrift nur eine Variation und weitere Ausführung dieses Themas; zum wenigsten ist dasselbe der deutlich vernehmbare Grundton, der überall hindurchklingt. Daher die Unterscheidung der praktischen Liebe, die im Willen, von der pathologischen, die im Hang der Empfindung liegt, d. i. der Pflicht von der Neigung, des formalen Prinzips von der materialen Triebfeder, des vernünftigen Wesens vom Menschen. Daher die wiederholte Darlegung der Unentbehrlichkeit einer „völlig isolierten" Metaphysik der Sitten neben oder besser vor der anwendenden Anthropologie, einer praktischen Philosophie, der es um objektiv-praktische Gesetze des Sollens zu tun ist, neben und vor der empirischen Seelenlehre, die untersucht, worauf das Gefühl der Lust und Unlust beruhe. Daher die Entgegensetzung von Autonomie und Heteronomie, Freiheit und Abhängigkeit, reinem, für sich selbst praktischem und sinnlich affiziertem Willen. Daher endlich der Gegensatz des Menschen als Dinges an sich oder reiner Intelligenz zu dem Menschen als Erscheinung, der sich schließlich erweitert zu der Idee einer ‚intelligibeln' oder ‚reinen Verstandeswelt', als ‚eines Ganzen aller Intelligenzen' gegenüber der Sinnenwelt, bei der sich das empirische Interesse beruhigt. Der methodische Zusammenhang mit den exakten Wissenschaften tritt hervor in dem Vergleiche der reinen und angewandten Ethik mit der reinen und angewandten Naturwissenschaft, Mathematik, Logik. An einer Stelle findet sich auch eine deutliche Rückbeziehung auf die theoretische Vernunftkritik: der „reine Wille" nämlich verhalte sich zu dem „sinnlich affizierten Willen" als oberste Bedingung desselben „ohngefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzukommen und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen" (S. 83 f.).

2. Noch stärker tritt der vorzugsweise methodische Sinn von Kants ethischem Rigorismus in der systematischen Hauptschrift, der Kritik der praktischen Vernunft, hervor. Ja, er liegt hier so offen zutage, daß wir uns kurz fassen können und nur auf wenige Punkte hinweisen wollen. Bezeichnend ist, daß gerade die am härtesten klingenden und den Gegensatz von Pflicht und Neigung am schärfsten zum Ausdruck bringenden Stellen in den ‚Anmerkungen' zu den ‚Lehrsätzen' stehen, welche das formale

Sittengesetz oder den reinen Willen dem Gefühle, die Autonomie der Heteronomie entgegenstellen, daſs sie mithin als unmittelbare Konsequenz der formalen Methode erscheinen: eine Konsequenz, die Kant gegenüber den in allen Sätteln gerechten „Koalitionssystemen" seines „synkretistischen Zeitalters" für die „gröſste Obliegenheit eines Philosophen" erklärt.[1]) Die formale oder transzendentale Methode aber wird auch hier wieder mit der Pünktlichkeit der mathematischen Demonstration verglichen, wie später mit dem „peinlichen" Verfahren des „Geometers" oder noch mehr des „Chemisten", der durch sein Prinzip der Scheidung — wir würden heute sagen: Analyse — beide Teile rein erhalten will. Wie oft und wie nachdrücklich das Gefühl, auch in seinen zartesten und edelsten Gestalten, als Bestimmungsgrund zurückgewiesen wird, und zwar ausdrücklich mit der Motivierung, weil es die Möglichkeit eines sittlichen Gesetzes, somit einer Ethik als Wissenschaft verhindere, ist zu bekannt, als daſs wir Belege dafür zu bringen brauchten. Dagegen scheint es uns am Platze, gegenüber dem Vorwurfe eines maſslosen Rigorismus folgendes festzustellen:

Wo das Gefühl nicht Bestimmungsgrund sein, sich nicht in das Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen will, wo also der methodische Gesichtspunkt der Reinheit wegfällt, wird dasselbe durchaus nicht ausgeschlossen, sondern — in seiner kausalen Bedingtheit — ausdrücklich anerkannt.

„Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens", Zufriedenheit . . . „ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist". Und „es kommt allerdings auf unser Wohl und Weh in der Beurteilung unserer praktischen Vernunft gar sehr viel und, was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, alles auf unsere Glückseligkeit an", freilich „alles überhaupt kommt darauf doch nicht an". „Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, sofern er zur Sinnenwelt gehört, und sofern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag von seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses und womöglich auch eines zukünftigen (!) Lebens zu machen" — davon später noch ein Wort bei Gelegenheit der Postu-

1) Auch für die folgenden Belegstellen vgl. das Sachregister meiner Ausgabe (Bd. 38 der *Philos. Bibl.*).

late! — „aber er ist doch nicht so ganz Tier . . . .“ Ja, es „gehört“ sogar „zur Pflicht“, das Gefühl der Selbstzufriedenheit nach erfüllter Pflicht, „welches eigentlich allein das moralische Gefühl genannt zu werden verdient, zu gründen und zu kultivieren“; nur darf „der Begriff der Pflicht nicht davon abgeleitet werden“. Daher ist denn auch „diese Unterscheidung des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit darum nicht sofort Entgegensetzung beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen“. Ja „in gewissem Betracht könne es sogar zur „Pflicht“ werden, „für seine Glückseligkeit zu sorgen“. — Der freie Wille soll sich lediglich durch das Gesetz bestimmen lassen „mit Abbruch aller Neigungen“, aber doch nur, „sofern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten“. Niedergeschlagen werden soll nur der Eigen dünkel, nicht die Eigen liebe, die vielmehr „als natürlich und noch vor dem moralischen Gesetze in uns rege“ nur „auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze“ einzuschränken ist, um dadurch zur „vernünftigen Selbstliebe“ zu werden. So entsteht das zugleich demütigende und erhebende, Lust und Unlust erregende Doppelgefühl der Achtung, dessen hervorragende systematische Bedeutung später, bei Erörterung des Verhältnisses der Ethik zur Ästhetik, noch berührt werden wird. Auch auf den aus dem Prinzip der Autonomie hervorgehenden Begriff des „freien Selbstzwangs“ wird bei dieser Gelegenheit ein Streiflicht fallen. Hier kam es uns nur darauf an, den Gegensatz des Sittlichen zum Gefühl einer-, wie die Berechtigung des letzteren auf seinem Gebiete andererseits als bei Kant vorhanden festzustellen. Wir schliefsen diese Zeugnisse aus der Kritik der praktischen Vernunft, die schon in ihrer blofsen Aneinanderreihung, ohne weiteren Kommentar, ein deutliches Bild der Sache gegeben haben dürften, mit einer dem Schlusse des Abschnittes ‚Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft‘ entnommenen, merkwürdigen Stelle, welche die Gegensätze noch einmal grell beleuchtet und doch die Aussicht auf Möglichkeit eines Zusammenwirkens in weitgehendster Weise eröffnet. Pflicht und Lebensgenufs werden für disparat erklärt: „Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenufs zu schaffen, sie hat ihr eigentümliches Gesetz, auch ihr eigentümliches Gericht, und wenn man auch beide noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als

Arzneimittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst." Dennoch „lassen sich mit dieser Triebfeder (scil. der Pflicht) gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, daſs auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen und über das gröſste Wohl des Lebens nachdenkenden Epikureers sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde", und „es kann auch ratsam sein, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuſs des Lebens mit jener obersten und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegursache zu verbinden"; freilich „nur, um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht, um hierin die eigentlich bewegende Kraft . . . zu setzen", was vielmehr „die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen" hieſse.

An allen diesen Stellen also, die sich nicht etwa bloſs späterhin finden und somit eine nachträgliche Versöhnung mit dem Eudämonismus bedeuten könnten, sondern von Anfang an und, wie wir sahen, zum Teil in engster Verbindung mit „rigoristischen" Sätzen erscheinen, kommt Kant dem Gefühle, sofern es nicht bestimmend sein, nicht die reine Ethik konstituieren will, durchaus entgegen.

3. Fünf Jahre nach dem Erscheinen der praktischen Vernunftkritik nahm Kant abermals Gelegenheit, sich über dieselbe ihm am Herzen liegende ethische Hauptfrage auszusprechen, in einer Abhandlung, die schon in der Überschrift ihren methodischen Charakter verrät: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Der erste Abschnitt dieser gegen eine seit Aristoteles in die Philosophie eingedrungene, unsystematische und fälschlicherweise zu einem Gegensatz gestempelte Unterscheidung gerichteten Schrift, betitelt: ‚Von dem Verhältnis der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt', berührt sich aufs innigste mit unserem Thema, indem er den ethischen Rigorismus gegen Garves eudämonischen Einwürfe verteidigt. Gleich zu Anfang desselben gibt Kant eine kurze Rekapitulation seiner „Theorie", die wir als authentische Interpretation und zugleich Zusammenfassung seines Standpunktes hierher setzen, uns damit ein Eingehen auf Einzelnheiten ersparend. Die Moral, sagt er (S. 102), sinne dem Menschen nicht an, „er solle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, seinem natürlichen Zwecke, der Glückseligkeit, entsagen, denn das kann er

nicht, so wie kein endliches vernünftiges Wesen überhaupt; sondern er müsse, wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieser Rücksicht abstrahieren, er müsse sie durchaus nicht zur Bedingung der Befolgung des ihm durch die Vernunft vorgeschriebenen Gesetzes machen; ja sogar, soviel ihm möglich ist, sich bewufst zu werden suchen, dafs sich keine von jener hergeleitete Triebfeder in die Pflichtbestimmung unbemerkt mit einmische; welches dadurch bewirkt wird, dafs man die Pflicht lieber mit Aufopferungen verbunden vorstellt, welche ihre Beobachtung (die Tugend) kostet, als mit den Vorteilen, die sie uns einbringt . . .". Wie man sieht, ganz im Einklang mit den obigen Zeugnissen aus der Kritik. Auch die methodische Notwendigkeit der Reinheit wird wieder betont. Der Mensch „müsse" deshalb „sein Verlangen nach Glückseligkeit völlig vom Pflichtbegriffe absondern, um ihn ganz rein zu haben" (S. 109). Zwar möge „vielleicht nie ein Mensch seine . . . Pflicht ganz uneigennützig . . . ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der gröfsten Bestrebung so weit gelangen" — das ist der Gegensatz gegen die Empirie —, „aber . . . zu jener Reinigkeit hinzustreben, . . . das vermag er; und das ist auch für seine Pflichtbeobachtung genug" (ebd.). Ist das rigoristisch gesprochen oder klingt es nicht vielmehr an das mild-versöhnende Engelwort im Faust an:

> „Wer immer strebend sich bemüht,
> Den können wir erlösen"?

Allerdings darf solche Demut und Bescheidenheit der Selbsterkenntnis nicht „unter dem Vorwande, dafs die menschliche Natur eine solche Reinigkeit nicht verstatte", die Reinheit der Idee beeinträchtigen wollen, sonst führt sie den „Tod aller Moralität" herbei. Denn „Natur und Neigung" können nun einmal „der Freiheit" keine „Gesetze geben" (S. 112 f.).

4. Auch die letzte der im engeren Sinne ethischen Schriften Kants, die „Metaphysik der Sitten" (1797), vertritt den ethischen Rigorismus genau von demselben methodischen Gesichtspunkte aus, den wir bisher zu konstatieren Gelegenheit hatten. Wir brauchen nur die Titel der beiden ersten Kapitel der Einleitung — I. ‚Von dem Verhältnisse der Vermögen des menschlichen Gemüts zu den Sittengestzen' und II. ‚Von der Idee und der Notwendigkeit der Metaphysik der Sitten' — zu zitieren, um sogleich, wenn auch in den altfränkischen Formen Kantischer Terminologie, an eben das erinnert zu werden, was wir oben selbständig ent-

wickelten. Wir wollen deshalb nur einige wenige Stellen, die das Verhältnis zum G e f ü h l betreffen, hervorheben. Als Ausgangspunkt und Bestimmungsgrund wird dasselbe auch hier wiederum aufs schärfste bekämpft; denn das Gefühl, sei es nun das „pathologische" oder das „rein ästhetische" oder auch das „moralische", kurz „wodurch es auch immer erregt sein mag", sei „jederzeit physisch".[1]) Und, wie schon die Kritik der praktischen Vernunft gegen die sogenannten edlen und erhabenen oder gar überverdienstlichen Handlungen als gegen eine „windige, phantastische und überfliegende Denkungsart" geeifert hatte, so spricht sich auch die ‚Tugendlehre' gegen den auf den Affekt basierten moralischen Enthusiasmus aus, der zwar eine augenblicklich glänzende Erscheinung sei, aber Mattigkeit hinterlasse (S. 245 f.). Aber die gleiche Stelle wendet sich doch auch gegen den ethischen Pedantismus, der „sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fuſsangeln bestreut . . . ., eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde."

Die einzelnen Pflichten, welche die ‚Tugendlehre' gebietet, auf ihren geringeren oder gröſseren Inhalt an „Rigorismus" zu untersuchen, beispielsweise etwa das vielerörterte Thema der Berechtigung der Notlüge zu berühren, liegt auſserhalb unserer Aufgabe. Das sind Fragen des sittlichen Urteils, nicht der Methode. Dagegen scheint es uns angebracht, zum Schlusse noch Kants Rigorismus, d. i. seine Stellung zum Gefühl, auf den ethischen N a c h b a r g e b i e t e n mit einem kurzen Blicke zu streifen.

5. Die R e c h t s l e h r e scheint das Gefühl völlig auszuschlieſsen. Denn „das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ", der mit den „Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre" nichts zu schaffen haben darf.[2]) Für sie gilt das *Fiat iustitia, pereat mundus*, von Kant verdeutscht: „Es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesamt darüber zugrunde gehen": ein „zwar etwas renommistisch klingender", aber „wahrer" und „wackerer", „alle . . . krummen Wege abschneidender Rechtsgrundsatz".[3]) Denn, „wenn sogar die Gesetzgebung sich nach der

1) Vorrede zur *Tugendlehre* S. 207. Vgl. auch Kr. d. pr. V. S. 98: „. . weil alles Gefühl sinnlich ist."

2) Ed. v. Kirchmann S. 173.

3) *Zum ewigen Frieden* ib. S. 195 f.

Güte bequemt", würde es „keine Würde derselben und keinen festen Begriff von Pflichten" mehr geben.[1]) Und doch kann selbst mit der Gerechtigkeit „auch Gütigkeit verbunden werden", nur daſs „auf diese der Strafwürdige nach seiner Aufführung nicht die mindeste Ursache hat, sich Rechnung zu machen".[2])

6. Ganz anders steht es mit der P ä d a g o g i k, als Erziehungslehre im weitesten Sinne genommen. Zwar erfordert auch hier wie allerwärts die kritische Methode als Erstes reinliche Scheidung der Gebiete. Die Pädagogik darf kein Prinzip vorstellen wollen, das die Sittlichkeit bestimme — unter den ‚materialen' Moralprinzipien, die Kant von seiner formalen Ethik ausschlieſst, befindet sich auch das der Erziehung (nach Montaigne)[3]) —, sondern umgekehrt, das Sittengesetz soll auf die Natur des Menschen in und als Pädagogik angewandt werden. Aber in dieser Anwendung zeigt sich der ‚rigoristische' Philosoph weit entfernt von jeglicher Härte und Abstraktheit, vielmehr als echter und duldsamer Menschenkenner. Wohl weist er immer wieder auf die einfache Vorstellung der reinen Pflicht als weitaus mächtigste, ja „einzig dauernde" Triebfeder des sittlichen Handelns hin und betont gegenüber dem sentimentalen Lobpreisen bloſser „Herzensaufwallungen" aufs energischste, daſs alle moralische Bildung mit der Umwandlung der Denkungsart und der Gründung eines Charakters anfangen müsse.[4]) Aber in der Art der Aneignung des Sittlichen, welche die Erziehung zu vollführen und zu leiten hat — denn „der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung", „er ist nichts als was Erziehung aus ihm macht", so gut psychologisch läſst sich der Transzendentalphilosoph am rechten Orte vernehmen[5]) — erscheint Kant durchaus nicht rigoristisch. In der systematischen Hauptschrift wird dieser Punkt von der ‚Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft' erörtert, welche als „die Art" definiert wird, „wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüt, Einfluſs auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objektiv-praktische Vernunft auch subjektiv praktisch machen kann". Hier geht der vielgescholtene Rigorist so weit, zuzugestehen, daſs, „um ein entweder noch ungebildetes

1) *Miſslingen aller philosophischen Versuche in d. Theodicee* S. 142 Anm.
2) Kr. d. pr. V. S. 50.
3) ebd. S. 53.
4) *Religion innerhalb* usw. S. 55 u. ö.
5) Pädagogik S. W. (Rosenkranz) IX. 372.

oder auch verwildertes Gemüt zuerst ins Gleis des moralisch Guten zu bringen, es einiger vorbereitenden Anleitungen bedürfe, es durch seinen eigenen Vorteil zu locken oder durch den Schaden zu schrecken"; freilich, „sobald dieses Maschinenwerk, dieses Gängelband nur einige Wirkung getan hat, so muſs durchaus der reine moralische Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden . . ." Ebenso stellt die ‚Ethische Methodenlehre' in der ‚Metaphysik der Sitten' dem strengen „Du kannst, was Du sollst" der reinen Ethik das psychologisch wohlbegründete: „Man kann nicht alles sofort, was man will" entgegen; die Kraft zum sittlichen Handeln muſs durch Übung, Kultivierung erst gewonnen werden.[1]) Allerdings die Entschlieſsung ist auf einmal zu nehmen, eine „Revolution der Denkungsart" muſs der „Reform der Sinnesart" vorausgehen,[2]) aber „um den Menschen aus der Rohigkeit zu bringen", wird ein gewisses „gleichsam provisorisches" Behandeln gestattet. Auch hat die ‚Ethische Didaktik' die „Verschiedenheit der Stufen des Alters, des Geschlechtes und Standes" „weislich und pünktlich" zu beobachten.[3]) Selbst das moralische Gefühl, welches doch, wie wir sehen, als Bestimmungsgrund und Ausgangspunkt der reinen Ethik so nachdrücklich abgewiesen und als „jederzeit physisch" bezeichnet wurde, wird in demselben Zusammenhange — eine Seite vorher [4]) — vom pädagogischen Gesichtspunkte aus zugelassen; es darf nicht dem Philosophen, kann aber wohl „dem Volkslehrer genügen". Von einzelnen pädagogischen Grundsätzen Kants — aus seinen noch lange nicht genug bekannten Aphorismen über Pädagogik — möchten wir als bezeichnend nur den einen hervorheben, daſs gerade er eine der ersten und schwersten pädagogischen Tugenden, die recht im Gegensatz zu allem Rigorismus steht, in ihrem vollen Werte zu würdigen verstanden hat: die unscheinbare Tugend der Geduld, die „immer nur das Mögliche verlangt".[5])

7. Unsere Untersuchung auch auf das Gebiet der Religion auszudehnen, verbietet dessen Umfang. Es wäre sonst vor allem zu prüfen, ob von Kant die Selbständigkeit derselben gegenüber Erkennen und Sittlichkeit ebensogut wie die der beiden letzteren

1) a. a. O. S. 333 f.
2) *Religion innerhalb* S. 54.
3) *Met. d. Sitten* S. 341.
4) ebd. S. 206.
5) S. W. IX, 413.

gewahrt, ob das ihr ureigene Element des Gefühls von ihm genügend gewürdigt, ob nicht vielmehr mit der wiederholten Definition der Religion als bloſser „Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote" ihr innerstes Wesen verkannt und sie zu sehr teils der Erkenntnis, teils der Sittlichkeit untergeordnet sei, wie weit andererseits die Begrenzung und Reinigung des religiösen Gefühlslebens durch jene beiden anderen Bewuſstseinsrichtungen gehen müsse. Indessen solche tiefgehenden Fragen bedürfen einer gesonderten Behandlung. Wenn wir hier das Gebiet der Religion erwähnen, so geschieht es mehr, um bei dieser Gelegenheit eine Frage wenigstens kurz zu berühren, die offenbar hauptsächlich aus Rücksichten auf das religiöse Gefühl [1]) in der Kritik der praktischen Vernunft der reinen Ethik angehängt ist, andererseits bei einer Besprechung von Kants ethischem Rigorismus nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden darf, — die Frage nach der Notwendigkeit der Postulate, die ihrerseits wieder mit dem Problem des höchsten Gutes zusammenhängt. Auch hier freilich müssen wir, den dieser Arbeit gesteckten Grenzen gemäſs, sowohl von einer Darstellung der Kantischen Lehre wie von einer Kritik ihrer Begründung völlig absehen; es kann sich vielmehr für uns nur um eine kurze Kennzeichnung ihrer Resultate vom Standpunkte des von uns bisher bei Kant vorgefundenen ethischen Rigorismus (im methodischem Sinne) handeln. Da können wir nun nicht umhin zu gestehen, daſs wir den mit der Aufstellung der Postulate vollzogenen „Schritt zur Religion" zugleich für einen bedenklichen Schritt abseits von der sonst so streng eingehaltenen Bahn der reinen Ethik, d. i. der guten transzendentalen oder, wie wir jetzt ohne Besorgnis, miſsverstanden zu werden, sagen dürfen, rigoristischen Methode halten. Trotz aller Kautelen und „vorausgeschickten Erinnerungen", daſs der „alleinige Bestimmungsgrund" des moralischen Handelns das Sittengesetz und die „oberste Bedingung" der Glückseligkeit die Glückwürdigkeit sein und bleiben müsse, enthält die Aufstellung der Postulate eine zwar geschichtlich und menschlich wohlverständliche, allein mit dem Grundprinzip Kants nicht vereinbare nachträgliche Versöhnung der formalen Ethik mit dem materialen Eudämonismus. Sie ist im Grunde doch nur eine Vollziehung jenes „nicht abzulehnenden Auftrages" (oben S. 61),

---

1) Die Verbindung des Sittengesetzes mit dem höchsten Gute wird von Kant (Kr. d. pr. V. 166, vgl. S. 165 ff.) ausdrücklich als „Schritt zur Religion" bezeichnet.

den die Sinnlichkeit des Menschen als „bedürftigen Wesens“ der Vernunft erteilt, „sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses und womöglich auch eines zukünftigen Lebens zu machen.“

8. Die Beziehung endlich der Ethik zur Ästhetik und damit das systematische Verhältnis des reinen Wollens zum reinen Gefühl wird im folgenden Aufsatz noch ausführlicher zur Sprache kommen. Nur das möchten wir bereits an dieser Stelle im Anschlufs an ein Wort Cohens [1]) betonen: allein der Umstand, dafs Kant eine Ästhetik und zwar als vollgültigen, ebenbürtigen Teil seines Systems neben Erfahrungslehre und Ethik geschrieben hat, sollte ihn vor dem Verdachte des ethischen Rigorismus in dem übeln Sinne einer mönchischen Asketik bewahren, wogegen er sich zudem oft genug in seinen ethischen Schriften ausdrücklich verwahrt hat.

Fassen wir nunmehr unser Resultat bezüglich Kants zusammen. Wir wollen nicht leugnen, dafs sich sein ethischer Rigorismus hier und da hart ausdrückt und Stellen, wie Kritik der Urteilskraft S. 126: die „echte“ Beschaffenheit der Sittlichkeit sei die, „wo die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt antun mufs“, nicht verteidigen. Aber selbst solche Stellen erscheinen, im Zusammenhange betrachtet, nur als Konsequenz des von uns oben dargelegten methodischen Standpunktes. Kants ethischer Rigorismus ist — das hoffen wir im vorigen gezeigt zu haben — in erster Linie methodisch zu verstehen und insofern berechtigt, ja notwendig; während dem Gefühle nichts von seinem guten Rechte genommen wird, solange es nicht „Bestimmungsgrund“ sein will. Wenn Rosenkranz, den wir in diesem Falle als typisch für die gewöhnliche Auffassung der Kantgegner zitieren, im Verlaufe seiner Polemik gegen Kants „gewifs einseitige und unhaltbare“ „Abstraktion des Sittengesetzes von der Natur“ und „Furcht einer Verunreinigung der Freiheit durch die Sinnlichkeit“ äufsert: „Das Wahre ist daran nur, dafs die Sittlichkeit von der Sinnlichkeit nicht das Prinzip ihrer Bestimmung entnehmen soll“,[2]) so ist dies „Wahre daran“ ja eben der springende Punkt, den Kant immer von neuem hervorzuheben nicht müde wird: Das Sinnliche (die Neigung) nicht Bestimmungsgrund!

---

1) Cohen, Kants Begründung der Ästhetik S. 127 f.
2) a. a. O. S. 212 ff.

Die von R. aber getadelte „Einseitigkeit“, „Abstraktion“, „Furcht vor Verunreinigung“ ist nur die notwendige Folge der transzendentalen Methode kritisch - reinlicher Scheidung, die diesem Bewunderer Hegelscher Begriffsromantik freilich nicht in den Sinn will, in unseren Augen dagegen die unabweisliche Voraussetzung wissenschaftlicher Systematik ist. Diese Methode kritischer Scheidung aber findet in der Ethik ihren notwendigen Ausdruck in jenem viel angefeindeten und wenig verstandenen ethischen Rigorismus: „einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der Tat aber Lob ist“.[1])

An die zuletzt erwähnten Worte hat Kant die einzige philosophische Auseinandersetzung mit Schiller, die sich in seinen Werken findet, geknüpft. Wie verhält es sich nun mit dessen systematischer Stellung zu dem ethischen Rigorismus? Die am häufigsten vertretene Ansicht geht dahin, daſs Schiller Kants sittlichen Rigorismus verurteilt und daher „ästhetisch gemildert“ habe. Wir behaupten das Gegenteil.

3. Dem ethischen Rigorismus in dem von uns bezeichneten methodischen Sinne hat auch Schiller gehuldigt.

Wir beginnen mit denjenigen Belegstellen, welche sich auf das erste und allgemeinste Charakteristikum des Kritizismus, das Prinzip der reinlichen Scheidung, beziehen. Sie finden sich in besonderer Deutlichkeit in dem Briefwechsel mit Goethe, vielleicht aus dem Grunde, weil es Schiller hier mehr als gegenüber den ihm von Anfang in der Denkweise näher stehenden Körner und Humboldt Bedürfnis war, diese Kant kongeniale, kritische Seite der eigenen Natur dem anders gearteten Freunde gegenüber herauszukehren. Wir verweisen auf jenen Brief vom 28. Oktober 1794, in dem Schiller sich zum ersten Male gegen Goethe völlig zum „Kantischen Glauben“ bekennt, wo er erklärt, daſs der rigoristische Charakter der kantischen Philosophie ihr in seinen Augen gerade Ehre mache (oben S. 30); ferner auf die gegen Schlosser gehenden Ausführungen von dem reinlichen Felde, welches das philosophische durch Kant geworden sei, daſs auf der Unterscheidung und Analysis alles Forschen beruhe, daſs das Physische nicht vergeistigt, das Geistige nicht vermenschlicht werden dürfe (9. Febr. 1798): Äuſserungen, welche durch ihre methodische Klarheit und Überzeu-

---

1) Kant, Religion innerhalb usw. S. 21.

gungskraft sogar eine ganz entgegengesetzte Natur, wie Goethe, zu der Antwort bestimmen konnten, die Philosophie werde ihm gerade deshalb immer werter, weil sie ihn täglich mehr lehre, sich von sich selbst zu scheiden. Besonders bedeutsam endlich ist die Bemerkung in dem Briefe vom 2. März 1798 (ebd.), daſs das reine, strenge Streben nach dem hohen Schönen, also reine Ästhetik, stets den Rigorismus im Moralischen, also reine Ethik, mit sich führe.

Aber nicht bloſs in den Briefen, sondern auch in seinen Schriften bringt Schiller diesen gegen alle Grenzverwirrung protestierenden, kritisch-rigoristischen Standpunkt — die „Kantische Begrenzungsmanie", wie Rosenkranz meint [1]) — häufig und kräftig zum Ausdruck; in einer derselben sogar in ihrem Titel: ‚Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen'. Als bezeichnend in dieser Richtung dürfen wir es ansehen, daſs sogleich der Eingang seiner ersten philosophischen Abhandlung die reinliche Scheidung der Kunst von ihren ernsteren Schwestern, die Beschränkung eines jeden Bewuſstseinsgebietes auf das ihm Eigentümliche fordert. Auch der Schluſs des Aufsatzes ‚Vom Pathetischen' spricht sich gegen die „Verwirrung der Grenzen zwischen Ethik und Ästhetik" aus. Indem man zwei verschiedene Zwecke zugleich verfolge, werde man Gefahr laufen, beide zu verfehlen. Man werde die Freiheit der Phantasie durch moralische Gesetzmäſsigkeit fesseln und die Notwendigkeit der Vernunft durch die Willkür der Einbildungskraft zerstören. In dem ersten der Ästhetischen Briefe wird, ganz wie in Kants Kritik der praktischen Vernunft, die philosophische Methode der chemischen verglichen und zugleich die zergliedernde Methode der Wissenschaft gegenüber der verbindenden Macht des Gefühls charakterisiert: „Leider muſs der Verstand das Objekt des inneren Sinnes erst zerstören, wenn er es sich zu eigen machen will. Wie der Scheidekünstler, so findet auch der Philosoph nur durch Auflösung die Verbindung und nur durch die Marter der Kunst das Werk der freiwilligen Natur. Um die flüchtige Erscheinung zu haschen, muſs er sie in die Fesseln der Regel schlagen, ihren schönen Körper in Begriffe zerfleischen und in einem dürftigen Wortgerippe ihren lebendigen Geist aufbewahren." [2]) Die bereits in dem historischen Teile unserer Abhandlung erwähnte Anmerkung zum 13. Briefe erkennt an, daſs in einer Transzendentalphilosophie „alles darauf an-

1) Kants S. W. XII 409.
2) S. W. XII, S. 4; vgl. den Brief an Goethe vom 7. Januar 1795.

komme“, die Form von dem Inhalt zu befreien und das Notwendige von allem Zufälligen rein zu erhalten, und erklärt es für notwendig, daſs das Gefühl im Gebiet der Vernunft nichts entscheide, wie andererseits die Vernunft im Gebiet des Gefühls sich nichts zu bestimmen anmaſsen dürfe.[1]) „Schon indem man jedem von beiden ein Gebiet zuspricht, schlieſst man das andere davon aus und setzt jedem eine Grenze, die nicht anders als zum Nachteile beider überschritten werden kann.“ Der 18. Brief bezeichnet es geradezu als den durch das ganze Labyrinth der Ästhetik führenden Ariadnefaden, daſs man von der Entgegensetzung von Form und Stoff ausgehen, beide „in ihrer ganzen Reinheit und Strengigkeit“ auffassen und anerkennen müsse, „sodaſs beide Zustände sich auf das bestimmteste scheiden“, „sonst vermischen wir, aber vereinigen nicht“. Ja, diese zum notwendigen Ausgangspunkt erklärte Entgegensetzung, die wir gleich für Kants erste ethische Schrift (vgl. S. 59) charakteristisch fanden, dieser sogenannte „Dualismus“, der nichts anderes als das Kennzeichen des echten, methodischen Rigorismus ist, beherrscht nicht bloſs sachlich, sondern auch stilistisch, worauf Liebrecht mit Recht aufmerksam macht,[2]) alle philosophischen Schriften des Dichters, kehrt in ihnen in zahlreichen, teils Kantischen, teils neu gefundenen Wendungen immer aufs neue wieder. Statt des Gegensatzes Form — Stoff (Materie) finden sich in diesem Briefe wie an zahreichen anderen Stellen auch folgende: Tätigkeit — Leiden, Denken — Empfinden, Sittlichkeit — Sinnlichkeit (Gefühl), Pflicht — Neigung, Person — Zustand, ja zuweilen auch so allgemein gehaltene, wie: Absolutes — Endliches, Beharrung — Wechsel, Gestalt — Leben, Freiheit — Zeit, deren Gründlichkeit von Ueberweg nicht mit Unrecht bemängelt wird,[3]) während Schiller sich, wie wir sahen (Brief vom 29. Dezember 1794), auf dieselben gerade etwas zugute tut. Freilich darf es nicht bei

---

1) Schon der Aufsatz über tragische Kunst hatte in gleichem Sinne die Unterordnung des individuellen Gefühls unter allgemeine Gesetze verlangt (S. 10); vgl. die entgegengesetzte Äuſserung Körners (S. 19).

2) Liebrecht, Schillers Verhältnis zu Kants ethischer Weltanschauung. Hamburg 1889 (Virchow-Holtzendorffsche Sammlung) S. 13.

3) Kant habe seine Gegensätze „durch die eingehendsten Untersuchungen über die menschlichen Geisteskräfte mühevoll gewonnen, und hier ergeben sie sich so leicht mittels einiger wenigen einfachen Abstraktionen?“ (Ueberweg, Schiller als Historiker und Philosoph S. 239). Schiller sei hier „der Fichteschen Weise gefolgt“ (ebenda).

der bloſsen Entgegensetzung bleiben, es muſs zur „Wechselwirkung“ kommen, der Gegensatz sich zur Harmonie gestalten; doch darum handelt es sich für uns jetzt noch nicht. Wir schlieſsen diese allgemeineren Betrachtungen über Schillers methodischen Rigorismus mit dem Hinweis auf eine Stelle, in der das Prinzip der reinlichen Scheidung der Bewuſstseinsrichtungen zu besonders deutlichem Ausdrucke kommt. Eine ausführliche Anmerkung am Schlusse des zwanzigsten der Ästhetischen Briefe unterscheidet — im Interesse derjenigen Leser, denen die „reine Bedeutung“ des Ästhetischen nicht ganz geläufig sei — eine vierfache „Beziehung aller Dinge“: ihre physische, logische, moralische und ästhetische Beschaffenheit, woraus sich eine Erziehung zur Gesundheit, zur Einsicht, zur Sittlichkeit und zum Geschmacke oder zur Schönheit ergebe.

Wir wenden uns nun dem spezielleren Gegensatze zu, den der ethische Rigorismus fordert: Sittlichkeit — Sinnlichkeit (Gefühl). Auch dieser wird an den verschiedensten Stellen und, was Kuno Fischer, Grün, Hemsen, Kuhn u. a. gegenüber erwähnt werden muſs, auch zu den verschiedensten Zeiten von unserem Dichter betont. Es ist oft genug darauf hingewiesen worden, wie derselbe in Schillers Charakter von Anfang an begründet lag. Als Zeugnis dafür läſst es sich verwerten, wenn in einer Schulrede vom 10. Jan. 1779 bereits der Neunzehnjährige den Gedanken äuſsert, daſs gerade im Kampf das Sittliche am besten sich bewähre. Philosophischen Wert dagegen, wie es geschehen ist,[1]) vermögen wir, hierin Schillers eigenem späteren Urteil folgend, solchen jugendlichen Expektorationen, zumal nach Zeit und Ort ihrer Äuſserung, nicht beizulegen; abgesehen davon, daſs der Kampf an jener Stelle als Kampf der „edlen Neigung“ gegen die „heftige Leidenschaft“ aufgefaſst wird, der Harmonie-Standpunkt demnach ebenfalls schon im Keime vorhanden wäre. Ebenso müssen wir uns hüten, wenn es in dem elften der ‚Briefe über Don Carlos‘ (1788) heiſst: „Die Tugend handelt groſs um des Gesetzes willen“ (XVI 89), hierin etwa den späteren bewuſsten systmatischen Standpunkt mit voller Klarheit ausgesprochen zu finden oder auch nur eine besondere

1) z. B. seitens Ueberwegs (a. a. O. S. 174), der überhaupt Schillers Jugendjahre unverhältnismäſsig breit behandelt und im ganzen zu leicht philosophische Beziehungen anzunehmen geneigt ist, während doch des Dichters eigene, gleichzeitige und spätere, Zeugnisse gegen jede ausgedehntere philosophische Lektüre während seiner 30 ersten Lebensjahre sprechen.

„Hochschätzung der strengen Moral“[1]) zu erkennen; denn derselbe Brief polemisiert im Gegenteil gegen die „allgemeinen Abstraktionen“, zu denen Marquis Posa und „alle, die sich auf einerlei Wege mit ihm befinden“, sich erheben, gegen die „gefährliche Leitung universeller Vernunftideen“, die der Mensch „sich künstlich erschaffen“ habe, zugunsten der weit sicheren „Eingebungen des Herzens“ oder des „schon gegenwärtigen und individuellen Gefühles von Recht und Unrecht“; „denn nichts führt zum Guten, was nicht natürlich ist“ (ebd. S. 92). Zum höchsten sittlichen Kriterium wird also anstatt des Gesetzes vielmehr gerade das natürliche Gefühl gemacht. Auch der Satz in der ‚Gesetzgebung des Lykurgus und Solon‘: „Das edelste Vorrecht der menschlichen Natur ist, sich selbst zu bestimmen und das Gute um des Guten willen zu tun“, scheint uns zu allgemein gehalten, als daſs er zu der Annahme direkten Kantischen Einflusses berechtigte, zumal wenn man Zeit und Zusammenhang dabei ins Auge faſst: wie wir denn überhaupt bezüglich der Vermutung solcher Beziehungen aus Schillers vorkantischer Periode zu gröſster Vorsicht raten möchten.[2])

Dagegen wird der volle Anschluſs an die Kantische Ethik und damit an die Methode des ethischen Rigorismus sofort von der ersten ästhetischen Abhandlung Schillers an auch systematisch ersichtlich. Auf einige, aus ihr bereits im vorigen Aufsatz zitierte Belegstellen wollen wir hier nur kurz verweisen: Das höchste Bewuſstsein unserer moralischen Natur kann nur in dem gewaltsamen

---

1) Meurer, Das Verhältnis der Schillerschen zur Kantschen Ethik. Freiburg 1880. S. 43.

2) Geleitet von dem oben gekennzeichneten Bestreben, nichts von Kantischem Einfluſs bei Schiller als sicher anzunehmen, als was sich auch deutlich und bestimmt nachweisen läſst, haben wir daher im vorigen Aufsatz die bekannte Stelle aus dem Briefe an Körner vom 10. September 1787, in der Danzel (Wiener Jahrbuch der Literatur 1848, S. 8) den frühesten Einfluſs Kants auf Schiller zu erkennen glaubt, mit Absicht übergangen. Denn wenn Schiller hier erklärt: „Ich habe nur einen Maſsstab für Moralität und ich glaube, den strengsten: Ist die Tat, die ich begehe, von guten oder schlimmen Folgen für die Welt, wenn sie allgemein ist?“, so fühlt man sich allerdings durch die angehängte Bedingung an Kant erinnert; allein schon die Hervorhebung der „guten und schlimmen Folgen“ verbietet unserer Meinung nach die Annahme eines unmittelbaren Kantischen Einflusses (vgl. Ueberweg S. 147), ganz abgesehen von den historischen Gründen. — Ebensowenig vermögen wir mit Tomaschek (S. 32f.) aus den letzten Seiten der ‚Theosophie des Julius‘ den ersten „kräftigen Anhauch Kantischen Geistes“ zu verspüren. Vorsichtiger urteilt Ueberweg S. 89—91 und S. 146f.

Zustande des Kampfes erhalten werden; das höchste moralische Vergnügen wird jederzeit von Schmerz begleitet sein; das sittliche Verdienst nimmt in umgekehrtem Grade ab, wie Lust und Neigung zunehmen; das Prinzip der Sittlichkeit erfordert eine von jeder Naturkraft, also auch von moralischen Trieben unabhängige Vernunft. Man vergleiche die ebenfalls dort schon erwähnte scharfe Entgegensetzung der Sinnlichkeit und Sittlichkeit in der Abhandlung ‚Über die tragische Kunst', sowie in dem dritten der ursprünglichen Briefe an den Prinzen von Augustenburg.

Aber auch zahlreiche andere Stellen dieser wie der späteren Schriften bezeugen dieselbe methodische Anschauung. Wir müssen die wichtigsten derselben hier anführen, weil gerade diese sozusagen wissenschaftliche Seite in Schillers Ethik über seinem dichterischen Streben nach Totalität des Menschentums und sittlicher Schönheit meistens vergessen oder doch in den Hintergrund gedrängt worden ist. Wir gruppieren dieselben hier mehr nach der Gleichartigkeit des Inhalts als nach der genauen Zeitfolge, wodurch sich zugleich die historische Tatsache ergeben wird, daſs in bezug auf die transzendentale Methode, wie in den Briefen, so auch in den Schriften der seit der ernsteren Vertiefung in die Kantische Philosophie (1791) einmal gewonnene Standpunkt des kritischen Idealismus dauernd herrschend geblieben ist. Zu Anfang des Aufsatzes über das tragische Vergnügen wird gesagt: der Zweck der Natur mit dem Menschen sei zwar seine Glückseligkeit, aber der Mensch selbst solle in seinem moralischen Handeln von diesem Zwecke nicht wissen (XI 138); an anderer Stelle: die moralische Zweckmäſsigkeit sei für uns die nächste, wichtigste, erkennbarste (ebd. 145). Im 23. ästhetischen Briefe heiſst es sehr deutlich: „[Wahrheit und] Pflicht . . . können nicht nur, sondern sollen schlechterdings ihre bestimmende Kraft bloſs sich selbst zu verdanken haben, und nichts würde meinen bisherigen Behauptungen widersprechender sein, als wenn sie das Ansehen hätten, die entgegengesetzte Meinung in Schutz zu nehmen"; die Schönheit hat sich „in kein Geschäft weder des Denkens noch des Entschlieſsens zu mischen"; „die reine moralische Form, das Gesetz, muſs unmittelbar zu dem Willen reden". Die letzte Wendung findet sich fast mit denselben Worten in der Abhandlung ‚Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten': „Die Sittlichkeit einer inneren Handlung beruht bloſs auf der unmittelbaren Bestimmung des

Willens durch das Gesetz der Vernunft" (XII 151).[1]) Weiter heifst es dort (XII 150): „Das Sittliche darf nie einen anderen Grund haben als sich selbst. Der Geschmack kann die Moralität des Betragens begünstigen, . . aber er selbst kann durch seinen Einfluſs nie etwas Moralisches erzeugen." In ‚Anmut und Würde' wird erklärt, die reine Vernunft dürfe in ihrer moralischen Gesetzgebung nicht die geringste Rücksicht darauf nehmen, „wie der Sinn wohl ihre Entscheidungen aufnehmen möchte"; ebensowenig richte sich andererseits „die Natur in ihrer Gesetzgebung darnach, wie sie es einer reinen Vernunft recht machen möchte". Denn „in jeder von beiden gilt eine andere Notwendigkeit, die aber keine sein würde, wenn es der einen erlaubt wäre, willkürliche Veränderungen in der anderen zu treffen" (XI 228). So klar begriffen und bestimmt ausgedrückt hat also Schiller den Unterschied von Naturnotwendigkeit und Kausalität aus Freiheit. Mit gleicher Entschiedenheit erklärt der Aufsatz ‚Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen' (1795), daſs die moralische Bestimmung des Menschen „völlige Unabhängigkeit des Willens von allem Einfluſs sinnlicher Antriebe" erfordere, während eine ästhetische Moral die „groſse Gefahr" in sich berge, daſs der Ernst der moralischen Gesetzgebung sich nach dem Interesse der Einbildungskraft richte. Die zufällige Zusammenstimmung der Pflicht mit der Neigung werde zuletzt als notwendige Bedingung festgesetzt „und so die Sittlichkeit in ihren Quellen vergiftet". Die letztere kantische Wendung kehrt, wie wir bereits S. 38 sahen, in der wahrscheinlich erst nach den ästhetischen Briefen ausgearbeiteten, jedenfalls aber erst 1801 veröffentlichten Abhandlung ‚Über das Erhabene' wieder. Ja, an anderer Stelle geht die Verurteilung der Sinnlichkeit so weit, daſs dieselbe für den „natürlichen inneren Feind aller Moralität" erklärt wird (Über den moralischen Nutzen usw.), vor dem wir uns in die heilige Freiheit der Geister (Über das Erhabene),[2]) in die unbezwingliche Burg unserer moralischen Freiheit (Über das Pathetische), in den heiteren Horizont der sittlichen Ideen (Über

---

1) Genau ebenso sagt Kant Kr. d. pr. V. S. 93: „Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, daſs das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme."

2) Man vergleiche in dem gleichzeitig entstandenen ‚Das Ideal und das Leben' die Stelle: „Aber flüchtet aus der Sinne Schranken In die Freiheit der Gedanken . ."

die tragische Kunst) flüchten müssen. Vielleicht den stärksten Ausdruck aber für die Abweisung des Sinnlichen aus der Ethik bringt einer der letzten ästhetischen Briefe, der vierundzwanzigste, in welchem „alle . . . Glückseligkeitssysteme, sie mögen den heutigen Tag oder das ganze Leben oder, was sie um nichts ehrwürdiger macht, die ganze Ewigkeit zu ihrem Gegenstande haben", als „bloſs" einem „Ideal der Begierde" entsprungen bezeichnet werden, „mithin einer Forderung, die nur von einer ins Absolute strebenden Tierheit kann aufgeworfen werden" (XII 95 f.). Kann man noch stärkere Beweise von ethischem Rigorismus verlangen? Oder übertrifft nicht vielmehr, insbesondere was das Verhältnis der Moral zur Religion angeht, diese Stelle an sittlicher Strenge den Standpunkt, den wir Kant, nachdem er den festen Bau seiner Ethik aufgeführt, mit den Ornamenten seiner Postulate nachträglich einnehmen sahen? „Nur die Religion", sagt Schiller in gleichem Sinne an anderem Orte,[1]) „nicht aber die Moral stellt Beruhigungsgründe für unsere Sinnlichkeit auf. Die Moral verfolgt die Vorschrift der Vernunft unerbittlich und ohne alle Rücksicht auf das Interesse unserer Sinnlichkeit; die Religion aber ist es, die zwischen den Forderungen der Vernunft und dem Anliegen der Sinnlichkeit eine Aussöhnung, eine Übereinkunft zu stiften sucht." Von derselben Glut rein moralischer und daher auch echt religiöser Denkungsart zeugt eine sonst, soviel wir wissen, noch nirgends angezogene Ausführung Schillers zu einer Kritik seiner ‚Resignation' (1794). Mit Bezug auf die auch heute noch oft verkehrt beurteilte Tendenz dieses Gedichtes läſst der Dichter sich hier folgendermaſsen vernehmen: „. . . So (sc. sich in ihrer Rechnung betrogen zu sehen) kann und soll es jeder Tugend und jeder Resignation ergehen, die bloſs deswegen ausgeübt wird, weil sie in einem anderen Leben gute Zahlung erwartet. Unsere moralischen Pflichten binden uns nicht kontraktmäſsig, sondern unbedingt. Tugenden, die bloſs gegen Assignation an künftige Güter ausgeübt werden, taugen nichts. Die Tugend hat innere Notwendigkeit, auch wenn es kein anderes Leben gäbe. Das Gedicht ist also nicht gegen die wahre Tugend, sondern nur gegen die Religionstugend gerichtet, welche mit dem Weltschöpfer einen Akkord schlieſst, und gute Handlungen auf Interessen ausleiht,

---

1) In der Abhandlung ‚Vom Erhabenen' (XII 304 f.).

und diese interessierte Tugend verdient mit Recht jene strenge Abfertigung des Genius." [1])

Nach alledem glauben wir behaupten zu dürfen: In dem vom systematischen Gesichtspunkte allein interessierenden und allein berechtigten methodischen Sinne hat auch Schiller dem von Kant begründeten ethischen Rigorismus gehuldigt; und weiter: er ist diesem Standpunkte, nachdem er ihn einmal gewonnen, auch treu geblieben. Bezüglich dieser letzten historischen Tatsache, sowie bezüglich des prinzipiellen Festhaltens an den Kantischen Grundlagen freuen wir uns, auf das übereinstimmende Urteil zweier, im übrigen untereinander und auch von uns im philosophischen Standpunkt durchaus abweichender Spezialforscher auf unserem Gebiete hinweisen zu können. Tomaschek kommt zu dem Resultate: „Schiller, und dies ist vor allem festzuhalten, will an dem Prinzip der Kantischen Moral selbst nichts geändert sehen", und bezeichnet es als einen „argen, bis in die neueste Zeit gehegten Irrtum, als hätte sich Schiller in seiner späteren Entwicklung . . . von seinen ursprünglichen moralischen Prinzipien entfernt". [2]) Und Ueberweg tadelt es gerade an Schiller, dafs er trotz seines richtigeren Gefühls sich von den Prinzipien Kants nicht losgesagt, sondern nur ihre Konsequenzen an einzelnen Punkten umzugestalten versucht habe. [3]) In ähnlichem Sinne haben sich gegenüber Kuno Fischers — in der 2. Auflage allerdings aufgegebener — kurzgefafster Formel, Schiller habe den ästhetischen Gesichtspunkt anfangs unter, dann neben und zuletzt über den moralischen gestellt, schon Drobisch und Twesten ausgesprochen. [4]) Vor allem aber hat Schiller selbst die Grundlinien seiner Stellung zu Kants ethischem Rigorismus aufs deutlichste gezogen. Wir verweisen zunächst auf den sechsten Brief an den Prinzen, wo er „gleich vorläufig bekennen" will, dafs er „im Hauptpunkte der Sittenlehre

---

1) I 337 f., vgl. auch den Schlufs der Abhandlung Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten XII 160.

2) a. a. O. S. 230 bezw. 238.

3) S. 209 ff. u. ö.

4) Drobisch, Über die Stellung Schillers zur Kantschen Ethik. Verh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 1859. XI 176—194. Twesten, Schiller im Verhältnis zur Wissenschaft. Berlin 1863. S. 69 u. ö. Vergl. die vorsichtig abwägende Untersuchung dieses Punktes bei Ueberweg a. a. O. S. 242 ff., auch Meurer a. a. O. S. 7 ff. 43 ff.

vollkommen kantisch denke“, daſs er „mit den rigidesten Moralisten“ annehme, die Tugend müsse schlechterdings auf „sich selbst ruhen“ und sei „auf keinen von ihr verschiedenen Zweck zu beziehen“; daſs er „die kantischen Grundsätze in diesem Stück vollkommen unterschreibe“. Nun haben wir allerdings gesehen, daſs gerade diese Einleitung des sonst fast wörtlich übernommenen Briefes in dem späteren Aufsatze ‚Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten‘ fehlt; und es ist wohl denkbar, daſs diese Auslassung keine zufällige oder aus bloſs stilistischen Gründen hervorgegangene ist, sondern daſs das Bekenntnis zu Kant in seinen einzelnen Ausdrücken dem Dichter später etwas zu stark erschien. Aber auch nicht mehr als bloſs denkbar; denn auch abgesehen von dieser Stelle und den uns bekannten brieflichen Bekenntnissen gegenüber Körner, Goethe und Kant, bleibt uns immer noch das vollgültige Zeugnis derjenigen Abhandlung, welche, wie sie das systematische Verhältnis des Dichters zu Kant am deutlichsten präzisiert, so auch seiner Stellung zur ‚rigoristischen‘ Ethik den prägnantesten Ausdruck verleiht. Wir meinen jene von uns S. 18 erwähnte Stelle aus ‚Anmut und Würde‘, die mit dem unzweideutigen Satze schlieſst: „Über die Sache selbst kann, nach den von ihm (sc. Kant) geführten Beweisen, unter denkenden Köpfen, die überzeugt sein wollen, kein Streit mehr sein, und ich wüſste kaum, wie man nicht lieber sein ganzes Menschsein aufgeben, als über diese Angelegenheit ein anderes Resultat von der Vernunft erhalten wollte.“ Andererseits ist uns keine Stelle aus Schillers späteren Schriften oder Briefen bekannt, welche den hier gekennzeichneten Grundstandpunkt verleugnete.

Aber freilich hat Schiller auch nirgendwo verhehlt, daſs er eine Ergänzung der reinen Ethik nach der Seite des Gefühls hin für nötig erachte. Denn „die menschliche Natur ist ein verbundeneres Ganze in der Wirklichkeit, als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen“. Diese Ergänzung schlieſst indes keine Abschwächung des transzendental-rigoristischen Standpunktes in sich; denn der Philosoph vermag eben nur „durch Trennen“, d. h. durch das Prinzip der reinlichen Scheidung, etwas. Sie bedeutet keine Milderung des methodisch unabweisbaren und von Schiller in dieser seiner Unabweisbarkeit vollkommen begriffenen ethischen Rigorismus, sondern steht als ein selbständig Neues neben demselben.

Die Gefühlsergänzung kann auf zweierlei Art erfolgen: durch Religion oder Ästhetik. Die erstere Lösung hat Schiller nur angedeutet,[1]) die letztere dagegen, die seiner Dichternatur zumeist am Herzen lag, in weitester Ausführung gegeben. Das rein Moralische erscheint vom ästhetischen Gesichtspunkte aus als das Sittlich-Erhabene und erweitert sich sodann zum Sittlich-Schönen.

---

1) Man vergleiche namentlich den sechsten Brief an den Prinzen von Augustenburg.

III.

Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit.

B. Die ästhetische Ergänzung des ethischen Rigorismus.

Wenn strenge, kritische Scheidung der verschiedenen Bewuſstseinsrichtungen auch die *erste* Aufgabe der Philosophie als systembildender, methodischer Wissenschaft ist, so darf es dabei doch nicht sein Bewenden haben. Denn jene Richtungen, jene bestimmten Erzeugungsweisen des Bewuſstseins, die wir in Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst kennen lernten, sind doch eben nur Äste *eines* Baumes, stammen aus dem *einen* gemeinsamen Quell, von dem sie nach verschiedenen Richtungen, jede aus sich heraus ihren eigentümlichen Inhalt erzeugend, ihren Lauf genommen haben. Im Gefühle dieser Verwandtschaft als Kinder *einer* Mutter streben sie aus ihrer Isolierung nach systematischer Verbindung. Wie in der Logik die Vorbedingung alles Erkennens Trennung und Unterscheidung durch Merkmale ist, der vollständige Begriff aber erst entsteht, sobald die getrennten Teilvorstellungen zu einem Ganzen zusammengefaſst werden, so ist auch *Kritik* nur Vorbedingung und Vorbereitung zur *Systematik*. Jene Scheidung und Isolierung erfolgte doch nur zu dem methodischen Zwecke, Vermischung zu verhüten, nicht aber, um allen Zusammenhang zu leugnen oder abzuschneiden. Wenn und nachdem Selbständigkeit und Eigentümlichkeit der einzelnen Gebiete durch die formale Methode gesichert sind, so können, ja müssen nunmehr die Verbindungsbrücken geschlagen werden, darf und muſs auf die reinliche Scheidung zwar nicht Aufhebung der Gegensätze nach Hegelschem Rezept, wohl aber Verbindung im Zusammenhange des Systems folgen.

Das verbindende Element nun, welches die Fäden hinüber und herüber schlägt, muſs auſserhalb der drei Bewuſstseinsgebiete

stehen und ihnen doch nahe genug verwandt sein. Da bleibt nur jenes im vorigen Aufsatze bereits charakterisierte Vierte, welches mit ihnen allen als ihr gemeinsamer Untergrund aufs innigste verwachsen ist: das Gefühl. Mag es auch des Dichters Vorrecht bleiben, diesen ‚Quell aus verborgenen Tiefen' in seiner Allgewalt darzustellen, so ist es doch nicht, wie Schiller einmal sagt, „die Dichtung beinahe allein, welche die getrennten Kräfte der Seele wieder in Vereinigung bringt, welche . . . gleichsam den ganzen Menschen in uns wiederherstellt.“ [1]) Auch dem Philosophen ist, wenn anders der Mensch ein ‚verbundeneres Ganze' ist, als er in der Zergliederung der Abstraktion erscheint, „mehr erlaubt“ als eben dies Trennen und Zergliedern, mit dem er freilich beginnen mufs. Ihm bleibt die zweite Aufgabe, zwar nicht mit den Mitteln des Dichters und durch das Gefühl, aber mit den Mitteln der Wissenschaft und durch fördernde Systematik die verbindenden Fäden aufzusuchen und aus den Teilen ein Ganzes zu schaffen, mit anderen Worten: es gibt aufser der Kunst auch eine Ästhetik, wie dies der Ästhetiker Schiller in seiner Person erwiesen hat. Ja, durch diesen Zusammenschlufs zum System gelangt die Eigentümlichkeit der Einzelgebiete erst zu voller Ausbildung.

Um die Anwendung auf unser spezielles Thema zu machen: zum ethischen Rigorismus ist die Gefühls-, also die ästhetische Ergänzung zu suchen.

Das Sittengesetz gilt für Menschen, d. i. vernünftig-sinnliche, nicht blofs wollende, sondern auch fühlende Wesen. So wenig das sittliche Wollen durch Lust oder Unlust charakterisiert ist, so sehr ist es doch mit einem Gefühl, sei es der Lust oder der Unlust, der Kraft oder der Freiheit, notwendig verbunden. Der Begriff des ‚vernünftigen Wesens überhaupt', den Kant öfters in seiner Ethik anwendet, ist im Grunde nur eine notwendige methodische Abstraktion zum Behufe der Reinheit der ethischen Wissenschaft. Der wirkliche, konkrete Mensch aber ist ein zugleich mit Sinnlichkeit bekleidetes, ein sinnlich-vernünftiges Wesen. Ein Sittenwesen ohne Gefühl wäre ein leerer Schemen ohne Fleisch von unserem Fleisch und Blut von unserem Blut. Engel und Dämonen gehören nach Schiller nicht in die Tragödie; ebensowenig aber in die philosophische Wissenschaft. Dem Sollen steht ein Sein gegenüber, was soll, ein Subjekt, welches anders ist und anders fühlt, als es der kategorische Imperativ verlangt. Schon

1) Rezension von Bürgers Gedichten, XVI 227.

indem das Sittengesetz als Triebfeder gedacht wird, wird notwendigerweise die Wirkung auf ein Gefühl mitgedacht. Ohne das Gefühl ist keine Anwendung des Gesetzes auf den Menschen, mithin keine angewandte Ethik möglich. Es handelt sich also für uns jetzt um die Frage: Unter welchem Gesichtspunkt erscheint das reine, formale Sittengesetz dem Menschen als fühlendem Wesen, der moralische dem anthropologischen Menschen, der homo noumenon dem homo phaenomenon, das Sittenwesen dem Naturwesen? Oder in kürzester Form: In welcher Weise wird das Sittengesetz vom Menschen gefühlt?

Wenn Kant bei der Erörterung dieses Problems erklärt, das Gefühl der Achtung sei „der erste, vielleicht auch einzige Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältnis eines Erkenntnisses (hier ist es einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten",[1]) so hat Cohen diesen Satz mit Recht dahin verallgemeinert, daſs diesen Fall, dieses Verhältnis vielmehr das Gebiet der Ästhetik überhaupt darstelle.[2]) Denn das Gefühl bildet den eigentümlichen Inhalt des ästhetischen Bewuſstseins. Damit, daſs die Sittlichkeit gefühlt wird, wird sie ästhetisch. Und so fordert die Ethik selbst zwar nicht zu ihrer Begründung, aber zu ihrer Ausführung und Anwendung auf die menschliche Natur eine Ergänzung durch Ästhetik. In diesem Sinne redet unsere Überschrift von einer ästhetischen Ergänzung des ethischen Rigorismus. Nicht als ob wir uns damit auf das weitverzweigte Gebiet der eigentlichen Ästhetik begeben wollten. Unser Interesse ist ein ethisches; alles rein Ästhetische bleibt daher von vornherein ausgeschlossen. In das Grenzgebiet der Ästhetik treten wir freilich ein, aber nur auf ihre ethischen Beziehungen kommt es uns an. Wie das Verhältnis des Sittlichen zur Wissenschaft bei Begründung der Ethik untersucht werden muſste, so muſs bei ihrer Anwendung das Verhältnis zum Gefühl zur Erörterung kommen, und zwar in dessen zum ästhetischen Bewuſstsein gereinigten Form. Es werden uns daher bei der Disposition des Stoffes die ästhetischen Grundbegriffe Hilfe leisten müssen. Als solche aber gelten seit alten Zeiten unbestritten: das Schöne und das Erhabene. Wir betrachten demnach im folgenden das Sittliche unter diesem doppelten Gesichtspunkte als

Sittlich-Erhabenes und Sittlich-Schönes.

1) Kr. d. pr. V. 95.
2) Kants Begründung der Ästhetik S. 143.

1. Das Sittlich-Erhabene

ist die Form, unter welcher das Sittliche dem Gefühle zunächst erscheint. ‚Erhaben', als Part. Prät. von ‚erheben' noch bis in das 18. Jahrhundert im eigentlichen, örtlichen Sinne gebraucht,[1]) bezeichnet nach Kants ‚Nominaldefinition' das schlechthin (absolut) oder über alle Vergleichung Große (U. 96 f.); [2]) man könnte also auch sagen: das Unendliche. Nun gibt es in der ganzen Natur nichts, was nicht im Vergleich mit einem anderen als klein betrachtet werden könnte (U. 99). Dagegen trägt jede Idee, insofern sie als ein Unendliches das Endliche durchleuchtet, oder in Kantischer Fassung: indem sie die Sinnlichkeit „auf das Unendliche hinaussehen" läßt (ebd. 118), schon an sich etwas Erhabenes an sich. Deshalb erfordert die Stimmung des Gemütes zum Erhabenen Empfänglichkeit desselben für Ideen (ebd.). Wenn nun aber dies Erhabene alle Ideen der Vernunft trifft (ebd. 94), wem könnte dann das Prädikat der Erhabenheit in höherem Sinne, in gewaltigerem Umfange zukommen als der höchsten Idee, die zu denken möglich ist, dem unbedingten und unbeschränkten Sittengesetze!

Kant hat nun zwar das Sittlich-Erhabene nicht als solches und unter diesem Namen besonders behandelt, sondern seiner kritischen Methode gemäß das Sittliche im Rahmen seiner Ethik, das Erhabene in der Ästhetik erörtert. Aber die systematische Möglichkeit, das Sittliche ästhetisch zu behandeln, hat er an einer bedeutsamen Stelle der Kritik der Urteilskraft mit voller Klarheit ausgesprochen. „Das Schlechthin-Gute", sagt er dort (U. 120), „gehört an sich zwar nicht für die ästhetische Urteilskraft", aber „die Bestimmbarkeit des Subjekts durch diese Idee und zwar eines Subjekts, welches in sich an der Sinnlichkeit Hindernisse, zugleich aber Überlegenheit über dieselbe durch die Überwindung derselben als Modifikation seines Zustandes empfinden kann, d. i. das moralische Gefühl, ist doch mit der ästhetischen Urteilskraft und deren formalen Bedingungen sofern verwandt, daß es dazu dienen kann, die Gesetzmäßigkeit der Handlung aus Pflicht zugleich als ästhetisch, d. i. als erhaben oder auch als schön

---

1) Vergl. Grimmsches Wörterbuch, unter Art. *erhaben.*

2) U. bedeutet Kants Kritik der Urteilskraft, pr. V. die Kritik der praktischen Vernunft in unserer Ausgabe *(Philos. Bibl. Bd. 39 bezw. 38).*

vorstellig zu machen, ohne an seiner Reinigkeit einzubüſsen." Das Sittengesetz kann also, seiner Reinheit unbeschadet, ästhetisch zugleich — vom Schönen sehen wir vorläufig noch ab — als erhaben vorgestellt werden. Ja, dieser moralische Zug des Erhabenen tritt in Kants Ästhetik mächtig, für den formalen Charakter, der ihr nach der transzendentalen Methode zukommt, vielleicht zu mächtig hervor. Denn, wenn wir das Erhabene einem Naturgegenstande nur „durch eine gewisse Subreption (Verwechselung einer Achtung für das Objekt statt der für die Idee der Menschheit in unserem Subjekte)" (U. 108) unterlegen, so zeigt sich hierin das Übergewicht des moralischen Stoffs über die ästhetische Form. Doch wir gehen auf dies für die Grundlegung der Ästhetik wichtige Thema nicht weiter ein.[1]) Was uns vom ethischen Gesichtspunkte mehr interessiert, ist der Umstand, daſs bereits in der Kritik der praktischen Vernunft und der Grundlegung, also noch Jahre bevor Kant den Bau seiner Ästhetik aufgeführt hat, und in Schriften, die doch vor sogenannten erhabenen und edlen Handlungen als moralischer Schwärmerei warnen, dennoch der ästhetische Terminus des Erhabenen, wenn auch vielleicht unbewuſst und ohne systematische Beziehung, dem Ethiker Kant in die Feder flieſst, und zwar gerade an solchen Stellen, wo sich seine Sprache im Pathos des Gefühls zu rednerischem Schwunge im Preise des Sittlichen erhebt. So nahe sind Sittliches und Erhabenes, Ethik und Ästhetik miteinander verbunden.

Es läſst sich nachweisen, daſs sämtlichen ethischen Grundbegriffen Kants das Prädikat der Erhabenheit entweder ausdrücklich beigelegt wird oder doch dem systematischen Zusammenhange nach leicht auf sie übertragen werden kann. Das S i t t e n g e s e t z erscheint in „feierlicher Majestät", und „die Seele glaubt sich in dem Maſse selbst zu erheben, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht" (pr. V. 100); es läſst uns „die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren" (ebd. 114). Die P f l i c h t wird apostrophiert als der „erhabene, groſse Name", vor dem alle Neigungen verstummen (111 f.). Von dem Gesetz geht die Erhabenheit über auf den Schöpfer und Träger desselben, auf das moralische Subjekt, die P e r s ö n l i c h k e i t, welche „uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestim-

1) Vergl. darüber Cohen a. a. O., S. 232 f., 238 ff., 252.

mung nach) vor Augen stellt“ (112), erhaben, weil wir uns durch sie erhoben fühlen über den ‚Mechanismus der ganzen Natur‘, unsere eigene, natürliche Person miteingeschlossen. Erhaben ist demnach ferner die Idee der Menschheit (U. 112), erhaben in der eigenen wie in der Person jedes anderen, ja weiter in der ganzen idealen Menschheit aller Zeiten und aller Länder, die sich zusammenfassen läſst in dem ‚herrlichen Ideale‘ eines ‚Reiches der Sitten‘. Und dies Gefühl der Erhabenheit unserer Bestimmung erhöht sich in dem Bewuſstsein der Autonomie, selbst und allgemein gesetzgebend und nur darum dieser Gesetzgebung untergeordnet zu sein, denn das Bewuſstsein der bloſsen Unterwerfung würde das Gefühl des Erhabenen verscheuchen (*Grundlegung* S. 67). Ihre höchste Steigerung endlich findet die Erhabenheit in dem Gedanken der Autotelie, daſs der Mensch Endzweck der Schöpfung, mithin Selbstzweck sei, und in der alle die erwähnten ethischen Begriffe in sich zusammenfassenden Idee unserer sittlichen Freiheit, die am letzten Ende der Grund alles Erhabenen ist.

Daher lassen sich denn auch die Wirkungen, die das Natur-Erhabene auf unser Gefühl übt, in erhöhtem Maſse auf das Sittlich-Erhabene übertragen. Daſs wir hierauf noch einen Blick werfen, geschieht nicht bloſs, um den Zusammenhang zwischen dem ethischen und dem Gefühlsmoment auch an dieser Stelle klarzulegen, sondern insbesondere auch, um den ethischen Rigorismus vor dem oft gegen ihn erhobenen Vorwurf der Härte, Kälte und Nüchternheit zu schützen. Das Gefühl der Achtung, welches die Vorstellung des Sittengesetzes in uns bewirkt, ist ein gemischtes, ein Doppelgefühl, aus Lust und Unlust zusammengesetzt. Alles Erhabene erweckt in unserer Brust zunächst, durch das Gefühl unserer Unangemessenheit zur Idee, eine Stauung, eine Hemmung unseres Vorstellungsvermögens, die wie alles Trennende mit Unlust verbunden ist; wir erstaunen und verstummen in unseres Nichts durchbohrendem Gefühl. Aber, indem wir uns bewuſst werden, aus unserem eigenen Inneren diese Idee hervorgebracht zu haben, verwandelt sich die Hemmung in Befreiung, die Niedergeschlagenheit in Erhebung, die Unlust in höchste Lust. Wir selbst steigen an der fremden Gröſse empor; es ist uns, als wären wir uns selbst gröſser zurückgegeben. Wenn nun jede Darstellung des Unendlichen überhaupt die Seele erweitert, indem unsere Einbildungskraft durch die Wegschaffung der Schranken sich unbegrenzt fühlt (U. 129), wie viel mehr die Vorstellung des moralischen Gesetzes! Es gibt nichts

Erhebenderes und Begeisternderes als die Idee der moralischen Gesinnung, das hat Kant an unzähligen Stellen seiner Ethik gepredigt. Ein heiliger Schauer zwar wandelt uns Sinnenmenschen zunächst an bei der Anschauung der Majestät des reinen Gesetzes; allein dieser heilige Schauer, den wir über die Tiefe göttlicher Anlagen in uns empfinden,[1]) mischt sich alsbald mit einem Gefühl des Entzückens über die Erhabenheit unserer autonomen, endzweckhaften Bestimmung. Die Augen, die zuvor den sonnenhaften Glanz des Sittengesetzes kaum ertragen konnten,[2]) können sich nunmehr an seiner Herrlichkeit nicht satt sehen (pr. V. 101). Und die Unbegreiflichkeit der „sich doch von selbst einstellenden Frage" nach dem Etwas „in Dir, was sich getrauen darf, mit allen Kräften der Natur in Dir und um Dich in Kampf zu treten, um sie, wenn sie mit Deinen sittlichen Grundsätzen in Streit kommen, zu besiegen",[3]) weit entfernt, diese Erhebung zu schwächen, ist vielmehr nur geeignet, sie aufs Höchste zu steigern. So ist denn der Vorwurf des Kalten und Leblosen, des Harten und Nüchternen, den man so gern gegen den ethischen Rigorismus erhebt, und der auch in Schillers Wort von dem ‚schulgerechten Zögling einer Sittenregel' zu liegen scheint, für den von der unendlichen Gröſse des Sittengesetzes einmal Ergriffenen durchaus hinfällig. Vielmehr konnte Kant Schillern mit Recht zurufen, daſs das Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung uns mehr hinreiſse als alles Schöne:[4]) was dieser selbst später zugestand, wenn er schrieb, daſs das Gefühl des Erhabenen ‚bis zum Entzücken' steigen könne und, „ob es gleich nicht eigentlich Lust ist, von feinen Seelen aller Lust doch weit vorgezogen" werde.[5]) Denn gerade das Erhabene bewegt, während das Schöne „das Gemüt in ruhiger Kontemplation voraussetzt und erhält" (U. 96, vergl. 109). Kant konnte sich daher mit voller Berechtigung gegen die „ganz irrige Besorgnis" verwahren, daſs „die Vorstellung des moralischen Gesetzes und der Anlage zur

1) Kant, *Das mag in der Theorie* usw. S. 113.

2) Diesen Vergleich braucht nicht bloſs Schiller, sondern auch schon Plato (Rep. VII von der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*).

3) *Tugendlehre* S. 341; vgl. *Religion innerhalb* usw. S. 53.

4) *Religion innerhalb* S. 22 Anm.

5) *Über das Erhabene* XII 268f. Diese Stelle lautet bestimmter als die früher geschriebene in den *Zerstreuten Betrachtungen* usw. (1793): „... mit einem Gefühl, das man zwar nicht eigentliche Lust nennen kann, aber der Lust oft weit vorzieht" (XI 279).

Moralität in uns . . ., wenn man sie alles dessen beraubt, was sie den Sinnen empfehlen kann, sie alsdann keine andere als kalte, leblose Billigung und keine bewegende Kraft oder Rührung bei sich führen würde." „Es ist gerade umgekehrt; denn da, wo nun die Sinne nichts mehr vor sich sehen, und die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, würde es eher nötig sein, den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft zu mäſsigen, um ihn nicht bis zum Enthusiasmus steigen zu lassen" (U. 129). Alles Groſse vielmehr in der Weltgeschichte ist durch die Triebfeder des Sittlichen hervorgebracht; denn wahre andere Gröſse gibt es nicht als die, welche die sittliche Freiheit schafft.

Auf wen aber hätte eine solche Lehre einen mächtigeren Eindruck machen, wem kongenialer sein sollen als Schiller, dem Prediger der Freiheit, wie Goethe ihn einmal in bewuſstem Gegensatze zu sich selber charakterisiert.[1]) Und wenn Goethe an anderer Stelle [2]) von dem Freunde sagt: „Die Kantische Philosophie, die den Menschen so hoch erhebt, indem sie ihn einzuengen scheint, hatte er mit Freuden in sich aufgenommen", hat er damit nicht eben den Grundzug des Erhabenen, das ja seinen Namen vom „erheben" trägt, aufs richtigste gezeichnet und zugleich die nahe Verwandtschaft beider Charaktere, die auch Körner auffiel (vgl. oben S. 22), aufs glücklichste ausgedrückt? Das Vorherrschen des sittlichen Moments in Schillers Charakter wie in seinem Dichten, das ihn vor allem zum Dramatiker und hier wieder am meisten zum Tragödiendichter bestimmte — wie er selbst denn auch den Begriff der Tragödie aus der Lust am moralisch Zweckmäſsigen abgeleitet und im Zusammenhang mit dem Erhabenen entwickelt hat —, ist zu oft hervorgehoben worden, als daſs es weiterer Worte bedürfte. Schillers Lieblingscharaktere handeln nach dem kategorischen Imperativ, diejenigen Goethes nach dem Affekt, sagt Gervinus einmal.[3]) Und dieser Grundrichtung des Dichters Schiller, „im Sittlichen den würdigsten Stoff für die vollendete Kunstform zu suchen",[4]) entspricht auch sein theoretisches Verhalten. Wie sehr er — und zwar ist dies gerade von der Zeit seiner Bekanntschaft mit Kants Kritik der Urteilskraft an der Fall — von dem Begriff des Erhabenen gepackt wurde, beweist

1) Annalen von 1794, IV 537.
2) *Einwirkung der neueren Philosophie*, V 1195.
3) *G. d. d. D.*, V 504.
4) Tomaschek a. a. O. S. 477.

schon der rein äufserliche Umstand, dafs die Mehrzahl seiner ästhetischen Abhandlungen sich mit demselben, und zwar vorzugsweise dem Sittlich-Erhabenen, beschäftigt. Die beiden Aufsätze über das Tragische, die Abhandlungen Vom Erhabenen, Über das Pathetische, Über das Erhabene, der zweite Teil von Anmut und Würde, der gröfste Teil der Zerstreuten Betrachtungen usw. gehören hierher: während der systematisch doch mindestens gleich wichtigen Entwicklung des Schönen eigentlich nur die ‚Anmut' und die ästhetischen Briefe dienen, die übrigen Abhandlungen aber beide Themata etwa gleich stark berücksichtigen. Trotzdem können wir uns kurz fassen. Denn, was Schiller hier etwa Neues geleistet hat, wie z. B. die Entwicklung des Tragischen, gehört in das Gebiet der eigentlichen Ästhetik. Das Sittlich-Erhabene aber hat er zwar meisterhaft und in poetischerer Sprache als Kant beschrieben (man vergleiche namentlich die herrliche Abhandlung Über das Erhabene), aber in bezug auf Methode und Systematik, worauf es uns hier allein ankommt, nichts wesentlich Neues geschaffen, sondern in der Hauptsache doch nur, wie er einmal auch in der Überschrift selbst bekannt hat (vgl. S. 22), Kantische Ideen ausgeführt. Denn wenn Tomaschek[1]) in der Bezeichnung des Mathematisch- und Dynamisch-Erhabenen als eines Theoretisch- und Praktisch-Erhabenen, bezw. eines Erhabenen der Erkenntnis und der Gesinnung ein neues, über Kant hinausgehendes Einteilungsprinzip Schillers sieht, so ist das ein Irrtum; diese Einteilung findet sich ihrem Wesen nach bereits bei Kant (U. 96). Im Gegenteil, die systematische Übereinstimmung mit Kant geht so weit, dafs Schiller einen oben (S. 85) bereits angedeuteten Fehler Kants mitgemacht hat: denjenigen, den lediglich formalen Charakter des Ästhetischen nicht immer genug betont, das Moralische nicht überall als blofsen Stoff behandelt zu haben.[2])

Das Sittlich-Erhabene ist allerdings die nächstliegende, gewissermafsen naturgemäfseste Form, in der das Sittliche sich ästhetisch ausdrückt. Denn zunächst erscheint uns das Sittengesetz in seiner Allgewalt gegenüber unserer Natur, in seiner Majestät gegenüber unseren Neigungen, im Konflikt mit unserer Sinnlichkeit. Das Scheidende ist stärker als das Verbindende, und da das Trennungs-

1) a. a. O. S. 209.

2) Wir folgen in dieser Beurteilung Schillers mehr Tomaschek (bes. S. 220ff., 310ff.) als Cohen (*Kants Begr. d. Ästhetik* S. 383), der den Charakter der Form »überall« bei Schiller durchgeführt findet.

bewuſstsein mit Unlust verbunden ist, bleibt das Erhabene noch mit Unlust behaftet, wird „mit einer Lust aufgenommen, die nur vermittelst einer Unlust möglich ist“ (U. 115). Aber, wenn auch die nächstliegende, so bleibt das Sittlich-Erhabene doch nicht die einzige Form, in welcher das Sittliche sich ästhetisch zu äuſsern vermag. Wir betrachten nunmehr:

2. Das Sittlich-Schöne.

Soll die Kluft zwischen dem Sittengesetze und der menschlichen Natur ewig unausgefüllt, der Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung ewig bestehen bleiben? Unsere Antwort lautet: Ja, soweit die Reinheit des Gesetzes in Frage kommt. Die Reinheit des Sollens, auf welche die Selbständigkeit der Moral sich gründet, darf durch keinerlei Rücksichtnahme auf unsere Neigung, Natur, Sinnlichkeit oder wie man es sonst nennen mag, beeinträchtigt werden; zu diesem „Rigorismus“ hat sich nicht bloſs Kant, sondern, wie wir im vorigen Aufsatz sahen, auch Schiller nachdrücklich bekannt. Wohl aber kann im Subjekt, im Gefühle des Menschen als sinnlich-vernünftigen Wesens eine Überbrückung der Kluft stattfinden; wenigstens soll der Mensch nach einer solchen Versöhnung der Gegensätze streben, damit er nicht in sich zerrissen und gespalten bleibe, sondern in sich und mit sich eins werde.

Schon im Erhabenen liegt, wie paradox das auch klingen möge, das Moment des Schönen verborgen. Denn in das demütigende Gefühl der Unterwerfung mischte sich bereits (vgl. oben S. 86 f.) ein Lustgefühl, geweckt durch und sich nährend an dem Gedanken, daſs wir selbst die Idee des Sittengesetzes in unserem Inneren erzeugt haben, daſs es mithin unsere eigene Persönlichkeit, unser ‚besseres Selbst‘ ist, dem wir uns in ‚freiem Selbstzwange‘ unterwerfen. Dieses Lustgefühl konnte sich nur noch nicht frei entfalten, es wurde noch überragt von dem übermächtigen Eindruck des Sittengesetzes, das Verbindende vom Trennenden, die vertrauliche Zuneigung von ehrfurchtgebietender Scheu: so entstand das Kontrastgefühl des Erhabenen. Wie aber keine Anspannung sich ins Unendliche steigern kann, wie eine jede Disharmonie nach Auflösung in Harmonie ringt, so muſs auch das Erhabene ausklingen ins Schöne, das Sittlich-Erhabene sich ausschwingen zum Sittlich-Schönen. Dann steht das Sittengesetz nicht mehr in teils blendender, teils feierlicher Majestät vor unseren Augen, sondern, indem

wir es in uns aufgenommen haben, steigt es hernieder von seinem Weltenthrone in die Tiefe unseres Herzens.[1]) Wir fühlen uns nicht mehr unter ihm als dem strengen Zuchtmeister, sondern heimisch in ihm, haben uns erfüllt mit ihm, um unser und der anderen Leben danach zu gestalten.

„Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sklavensinn, der es verschmäht,
Mit des Menschen Widerstand verschwindet
Auch des Gottes Majestät."

Nunmehr werden Sittlichkeit und Natur einander vermählt, die Natur ist sittlich geworden und das Sittliche erscheint als Natur. Wir sind nicht mehr bloſse Sittenwesen ohne Fleisch und Blut noch auch endzwecklose Naturwesen: die beiden sich suchenden Hälften haben sich gefunden zu dem einen, ganzen, vollendeten Menschen, zur ‚Totalität der menschlichen Natur'.

Das ist das Ideal schöner Menschlichkeit oder sittlicher Schönheit, welches

Schiller

uns in all seiner Herrlichkeit vor Augen gestellt hat. Es erinnert an die althellenische Kalokagathie, aber deren unsystematische Vermischung des Guten und Schönen ist vermieden und die unbewuſste Naivetät vertieft durch das sittliche Bewuſstsein. Die Kultur soll uns auf dem Wege der Vernunft und Freiheit zur Natur zurückführen *(Naive und sentimentale Dichtung)*, durch das Ideal erst kehren wir zur Einheit zurück. Es ist hier nicht der Ort nachzuweisen, wie Schiller von Anfang an für diese Einheit des sinnlichen und geistigen Faktors in der Menschennatur prädisponiert war, wir müſsten sonst seine Schriften von der Magisterdissertation an bis zu den ‚Künstlern' durchmustern. Auch aus seiner Kantischen Periode wollen wir im folgenden nur einige charakteristische Stellen hervorheben, hauptsächlich solche, in denen er das Sittlich-Schöne ergänzend neben das Sittlich-Erhabene stellt, an Kant sich anschlieſsend und zugleich ihn weiterbildend. Denn es ist kein Zufall, daſs der Dichter genau an der Stelle, wo er sich mit Kant zum

1) In diesem tiefen Gleichnis aus ‚Ideal und Leben' berührt sich das höchste ästhetische Ideal — vergl. Goethes Wort von dem Zeus des Phidias, daſs in ihm der Gott zum Menschen geworden sei, um den Menschen zum Gott zu erheben — mit den tiefsinnigsten und fruchtbarsten Gedanken religiöser Mystik (dem Evangelium vom Logos, der ἀνάβασις und κατάβασις des Maximus Confessor, der Geburt Gottes in uns bei Eckhart und Tauler).

ersten Male auseinandersetzt,[1]) zuerst seine Ansichten über das Sittlich-Schöne in systematischem Zusammenhange entwickelt: indem er, nachdem vorher die völlige Zustimmung zu Kants ethischem Rigorismus „im Felde der reinen Vernunft und bei der moralischen Gesetzgebung" ausgesprochen ist, nunmehr in der „wirklichen Ausübung der Sittenpflicht" den Punkt bezeichnet, wo er die dort zurückgewiesenen „Ansprüche der Sinnlichkeit" zu behaupten versuchen will. — „Wie sehr also auch Handlungen aus Neigung und Handlungen aus Pflicht in objektivem Sinne einander entgegenstehen, so ist dies doch in subjektivem Sinne nicht also, und der Mensch darf nicht nur, sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen, er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen." Die sinnliche Natur ist seiner „reinen Geisternatur" beigesellt, nicht als ‚Last', um sie wegzuwerfen, oder als ‚grobe Hülle', um sie abzustreifen — das wäre mittelalterliche, mönchische Gesinnung —, sondern, „um sie aufs Innigste mit seinem höheren Selbst zu vereinbaren". „Dadurch schon, daſs sie ihn zum vernünftig-sinnlichen Wesen d. i. zum Menschen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reinsten Äuſserungen seines göttlichen Teiles den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen, und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des anderen zu gründen." „Wäre die sinnliche Natur im Sittlichen immer nur die unterdrückte und nie die mitwirkende Partei, wie könnte sie das ganze Feuer ihrer Gefühle zu einem Triumph hergeben, der über sie selbst gefeiert wird?" (ebd. S. 220.)[2]) Vielmehr muſs des Menschen sittliche Denkart „aus seiner gesamten Menschheit hervorquellen", muſs ihm zur Natur geworden sein; denn „der bloſs niedergeworfene Feind kann wieder aufstehen, aber der versöhnte ist wahrhaft überwunden". Dies ‚zur Natur Gewordensein' des Sittlichen ist der Charakter der schönen Seele, das „Siegel der vollendeten Menschheit". Denn — ein Lieblingsgedanke Schillers — „der Mensch ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein"; „nicht Tugenden, sondern die Tugend ist seine Vorschrift", Tugend aber bedeutet: Neigung zur Pflicht. Daher handelt die schöne Seele nicht, sondern

---

1) *Anmut und Würde* (XI 216 ff.).

2) Die drei bisher zitierten Stellen aus *Anmut und Würde* sind die nämlichen, welche, wie wir weiter unten (S. 100) sehen werden, auch Kant so auffielen, daſs er sie sich aufzeichnete, um daran Bemerkungen zu knüpfen.

sie i s t;[1]) sie weifs nicht um ihre eigene Schönheit und „mit einer Leichtigkeit, als wenn blofs der Instinkt aus ihr handelte, übt sie der Menschheit peinlichste Pflichten aus“. Und da Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung in ihr zur Harmonie gelangt sind, verwandelt sich das gemischte Gefühl der A c h t u n g nunmehr in das ungemischte Gefühl der L i e b e. Der Sinn sieht nicht mehr am Vernunftgesetz schwindelnd empor, der Gesetzgeber selbst, „der Gott in uns“, hat sich zum Sinnlichen herabgeneigt und sieht sich befriedigt durch die „Übereinstimmung des Zufälligen der Natur mit dem Notwendigen der Vernunft“. Das in der Achtung angespannte Gemüt kommt zur Auflösung, zur Ruhe in der Liebe (ebd. S. 238 ff.).

Dies die charakteristischsten Züge von Schillers Ideal des Sittlich-Schönen. Sie sind sämtlich aus ‚Anmut und Würde‘ entnommen. In der Tat ist in dieser Abhandlung auch alles Wesentliche in bezug auf unser Thema bereits enthalten. Schillers Stärke lag bekanntlich nicht in der Extension, sondern in der Intensivität seiner Gedankenwelt; was er selbst gewufst und öfters bekannt hat.[2]) Es würden sich natürlich noch zahlreiche Parallelstellen bezw. weitere, reichere Ausführungen der hier geäufserten Gedanken anführen lassen; solche finden sich namentlich in den aus seinen ästhetischen Vorlesungen erhaltenen Fragmenten, die zuweilen beinahe wörtlich mit dem hier Erwähnten übereinstimmen, weiter in dem Aufsatze über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten, in den Ästhetischen Briefen, endlich auch in den Gedichten und im Briefwechsel. Allein sie würden für uns doch nichts wesentlich Neues bringen, die ästhetischen Briefe selbst nicht bei allem ihrem sonstigen Reichtum an tiefen und fruchtbaren Ideen. Denn, wenn auch ihr leitender Gedanke, dafs dasjenige die Moralität befördere, was den Widerstand der Neigung gegen das Gute vernichte, mit dem Begriff des Sittlich-Schönen verwandt ist, so betrifft er doch ebenso wie das Grundthema von der ästhetischen Erziehung des Menschengeschlechtes überhaupt mehr eine Bildungs-, also pädagogische als eine rein ethische Frage und liegt deshalb abseits von unserem Wege. Übrigens ist die an zahlreichen

---

1) Offenbar die poetische Übertragung dieser Stelle ist das bekannte Distichon:

Adel ist auch in der sittlichen Welt. Gemeine Naturen
Zahlen mit dem, was sie t u n, edle mit dem, was sie s i n d.

2) Vergl. u. a. den Brief an Goethe vom 31. August 1794.

Stellen niedergelegte Anschauung Schillers in diesem Punkte so bekannt, daſs wir schon aus diesem Grunde von einer ausführlicheren Erörterung absehen können. Wir begnügen uns daher, als auf besonders wichtig, auf die verhältnismäſsig weniger bekannten, S. 13 f. von uns ausgehobenen Stellen aus dem sogenannten *Kallias* zu verweisen und gedenken zum Schlusse nur noch eines auch systematisch interessanten Vergleiches, der sich in dem Briefe an Körner vom 28. Februar 1793 findet. Einen Vogel im Fluge nennt dort der Dichter „die glücklichste Darstellung des durch die Form bezwungenen Stoffes, der durch die Kraft überwundenen Schwere". Die Schwerkraft aber verhalte sich „ungefähr ebenso gegen die lebendige Kraft des Vogels, wie sich — bei reinen Willensbestimmungen — die Neigung zu der gesetzgebenden Vernunft verhält". Der Adler also, der durch den reinen Äther, die Wolken unter sich (nunc pluat), der Sonne zuschwebt, ist für uns ein Sinnbild des Erhabenen, und Flügel werden als „Symbol der Freiheit" gebraucht. Er stellt aber zugleich den Sieg der reinen Schönheit dar, denn „Schönheit nehmen wir überall wahr, wo die Masse von der Form und . . . von den lebendigen Kräften . . . völlig beherrscht wird". Das gilt, wie von der ästhetischen, so auch von der sittlichen Welt und ist auch für diese ein Beispiel vom Abklingen des Erhabenen in das Schöne.[1])

Von der umgekehrten Ergänzung des Schönen durch das Erhabene wird noch später zu reden sein. Hier hatten wir es nur mit der reinen Darstellung der sittlichen Schönheit zu tun. Wie aber stellt sich nun

Kant

zu dem durch seinen Jünger so erfolgreich vertretenen und so fruchtbar ausgebildeten Begriffe der sittlichen Schönheit? Hat er ihn gänzlich abgewiesen, wie man gewöhnlich annimmt? In der Beantwortung dieser Frage müssen wir etwas mehr ins einzelne gehen, als es bei der bekannten und viel erörterten Stellung Schillers zu dem genannten Problem erforderlich war.

In der Tat scheint Kant unter dem Gefühle, welches durch das Sittengesetz erweckt wird, nur das Erhabene verstanden, die schöne Sittlichkeit dagegen geradezu ausgeschlossen zu haben.

1) Vergl. das ähnliche Bild in dem Gedichte ‚Die Führer des Lebens', das ursprünglich ‚Schön und Erhaben' überschrieben war, und die letzte Strophe von „Das Ideal und das Leben".

Wenigstens läſst sich eine längere Stelle aus der Kritik der Urteilskraft, welche dieses Thema unmittelbar berührt, auf den ersten Blick kaum anders verstehen. Dort (U. 125 f.) heiſst es: „. . . Da diese Macht (sc. des Sittengesetzes) sich eigentlich nur durch Aufopferungen ästhetisch kenntlich macht (welches eine Beraubung, obgleich zum Behufe der inneren Freiheit, ist, dagegen eine unergründliche Tiefe dieses übersinnlichen Vermögens mit ihren ins Unabsehliche sich erstreckenden Folgen in uns aufdeckt), so ist das Wohlgefallen von der ästhetischen Seite (in Beziehung auf Sinnlichkeit) negativ, d. i. wider dieses Interesse, von der intellektuellen aber betrachtet positiv und mit einem Interesse verbunden. Hieraus folgt: daſs das intellektuelle, an sich selbst Zweckmäſsige, das Moralisch-Gute, ästhetisch beurteilt, nicht sowohl schön als vielmehr erhaben vorgestellt werden müsse, sodaſs es mehr das Gefühl der Achtung, welches den Reiz verschmäht, als der Liebe und vertraulichen Zuneigung erwecke; weil die menschliche Natur nicht so von selbst, sondern nur durch Gewalt, welche die Vernunft der Sinnlichkeit antut, zu jenem Guten zusammenstimmt.“ Also „nicht sowohl schön, als vielmehr erhaben“ ist das Gute „ästhetisch beurteilt“, weil es in Beziehung auf das Sinnliche „negativ“, wider dessen Interesse ist und sich „eigentlich nur durch Aufopferungen ästhetisch kenntlich macht“. Und doch lassen einige stilistische Wendungen eine Deutung offen, die das Sittlich-Schöne nicht ganz ausschlieſst, wie das „eigentlich nur“, das „obgleich zum Behufe der inneren Freiheit“ und besonders das „mehr das Gefühl der Achtung . . . als der Liebe und vertraulichen Zuneigung“ (nicht etwa: nur Achtung, nicht Liebe). Doch wir können diese Möglichkeit dahingestellt sein lassen, da sich Kant wenige Seiten vorher weit deutlicher über die systematische Zulassung des Schönen ausgesprochen hat; wir meinen die oben (S. 84 f.) bereits von anderem Gesichtspunkte aus berührte Stelle (U. 120), wo vom moralischen Gefühle gesagt wird, es könne dazu dienen, „die Gesetzmäſsigkeit der Handlung aus Pflicht zugleich als ästhetisch, d. i. als erhaben oder auch als schön vorstellig zu machen, ohne an seiner Reinigkeit einzubüſsen.“ Kant gibt somit die systematische Möglichkeit des Sittlich-Schönen zu, wenn er selbst auch diesen Gedanken nicht weiter verfolgt hat. Denn das glauben wir als zweifellos feststellen zu können: Systematische Ausbildung hat der kritische Philosoph, bei aller Vertiefung in das eigentliche Schöne und trotz-

dem er die Schönheit sogar „in gefährlicher Komplikation mit der Moral“,[1]) als Symbol des Guten hinstellt, dem Gedanken schöner Sittlichkeit nicht gegeben. Ja, die oben erwähnte und manche andere Stellen scheinen ihn eher auszuschliefsen. Dennoch sind Keime und Ansätze zu diesem bei seinem Jünger zu so mächtiger Entfaltung gediehenen Begriffe auch bei Kant bereits vorhanden.

Solche liegen unserer Meinung nach vor allem in der Idee der Autonomie. Indem wir uns freiwillig einem selbstgegebenen Gesetze unterwerfen, tritt das Gefühl der Unterwerfung hinter dem Bewufstsein, dafs es unser eigenes ‚besseres‘ Selbst ist, dem wir uns beugen, mehr und mehr zurück und läfst jenes Gefühl der Harmonie und Versöhnung in uns aufkommen, durch welches, wie wir oben (S. 90) erkannten, das Schöne sich charakterisiert. Daher hat das Gefühl der Achtung „. . . Analogie . . . mit Neigung“, weil das Sittengesetz „als von uns selbst auferlegt“ doch „nur eine Folge unseres Willens ist“;[2]) und, „um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich affizierten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflöfsen.“[3]) Aus demselben Grunde konnte Kant in seiner berühmten Apostrophe an die Pflicht sagen, dafs sie nichts drohe, „was natürliche Abneigung im Gemüte errege und schrecke“, sondern „blofs ein Gesetz aufstelle, welches von selbst im Gemüte Eingang finde“.[4]) Dahin gehört ferner manches, was wir bereits im vorigen Aufsatze von der auch bei Kant dem Gefühle eingeräumten Berechtigung ausgeführt haben, insbesondere der Satz von der ‚vernünftigen Selbstliebe‘ (pr. V. 94); wozu wir weiter noch die Stelle *Religion innerhalb* S. 62 hinzufügen wollen: „Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen, man mufs sie vielmehr nur bezähmen . . .“

Der Ausdruck „sittliche Schönheit“ oder „sittlich schön“ findet sich freilich bei Kant in der kritischen Periode nir-

1) Cohen a. a. O. S. 264 ff.
2) *Grundlegung* S. 20 Anm.
3) Ebd. S. 91. Die oben gesperrten Worte sind auch bei Kant gesperrt.
4) Pr. V. 111 f. Dadurch berichtigt sich das obige „nicht so von selbst“ (U. 126). Dort war allerdings von der „menschlichen Natur“ die Rede, hier vom „Gemüte“.

gends, und die obige Stelle (U. 120 f.) ist, neben einer noch später zu erwähnenden aus der ‚Tugendlehre', unseres Wissens die einzige, an welcher der ästhetische Terminus ‚schön' überhaupt auf reine Sittlichkeit bezogen wird; denn wenn U. 127 der „Affekt von der schmelzenden Art" zu dem „Schönen der Sinnesart" gezählt wird, so entspricht diese schöne Sinnesart doch nur sehr mangelhaft dem Schillerschen Ideale sittlicher Schönheit. Daſs es indes Kant an Gefühl für die letztere nicht, wie Körner meinte (vgl. S. 19) „vielleicht gefehlt" hat, beweisen die ‚Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen' (1764), auf die wir daher, obgleich wir im allgemeinen die vorkritischen Schriften Kants wie die vorkantischen Schillers von unserer Erörterung ausgeschlossen haben, mit einigen Worten eingehen.[1]) Dort wird die wahre Tugend auf Grundsätze, diese aber ausdrücklich auf „das Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur" gegründet (S. 217). Das Schöne freilich wird im wesentlichen mit der Gutherzigkeit, den Gefühlen des Mitleids, der Sympathie und Gefälligkeit identifiziert, die mit der Tugend „nur zufälligerweise" übereinstimmen (S. 215 f.). Diese sind „hilfleistende Triebe", „Supplemente der Tugend" oder „adoptierte Tugenden"; sie können zwar nie zur „echten Tugend" gezählt werden, haben aber gleichwohl mit ihr groſse Ähnlichkeit und werden durch die Verwandtschaft mit ihr geadelt; sie bewirken „schöne Handlungen" (S. 217). Die Schillersche Charakteristik der sittlichen Schönheit (oben S. 93), daſs sie Leichtigkeit an sich zeige und Freiheit von peinlicher Bemühung, findet sich bereits hier (S. 229). Namentlich aber weist die Zeichnung der beiden Geschlechter als Vertreter des Schönen und des Erhabenen eine groſse Reihe so treffender Bemerkungen auf, daſs man nach der Lektüre derselben sich versucht fühlt, auch hier einen Einfluſs Kants auf Schiller zu vermuten, zumal da wir aus dessen Briefwechsel mit Goethe wissen, daſs er die Kantsche Schrift — wie es scheint, schon ziemlich früh — gelesen hat (19. Februar 1795). U. a. wird hier die adoptierte Tugend schöne Tugend genannt. Die Frauen „werden das Böse vermeiden, nicht weil es unrecht, sondern weil es häſslich ist, und tugendhafte Handlungen bedeuten bei ihnen solche, die sittlich schön sind. Nichts von Sollen, nichts von Müssen, nichts von Schuldigkeit". — „Ich glaube schwer-

1) Wir zitieren nach der Akademie-Ausgabe von Kants S. W. Bd. II.

lich, dafs das schöne Geschlecht der Grundsätze fähig sei, und ich hoffe dadurch nicht zu beleidigen, denn sie sind auch äufserst selten beim männlichen (!)." (231 f.) Auch wird das ästhetische Urteil von demjenigen „nach moralischer Strenge" deutlich und bestimmt unterschieden, „da ich in der Empfindung des Schönen nur die Erscheinungen zu beobachten und zu erläutern habe".[1])

Jedenfalls ist Kant also der Begriff sittlicher Schönheit nicht fremd geblieben, wenn er ihn auch in seinen drei grofsen Kritiken aus den früher angedeuteten methodischen Gründen fast vollständig zurücktreten liefs. Dagegen scheint uns der schon in den ‚Beobachtungen' (S. 209 ff.) für vereinbar mit dem Schönen erklärte Begriff des Edlen, wie ihn U. 127 f. entwickelt, dem Sittlich-Schönen Schillers etwas näher zu kommen, welcher letztere denn auch beide Termini öfters identisch braucht. Über den moralischen Enthusiasmus (oben S. 88), der, vom rein ethischen Standpunkte nicht zu billigen, „gleichwohl ästhetisch erhaben" ist, setzt Kant dort „die Affektlosigkeit eines seinen unwandelbaren Grundsätzen nachdrücklich nachgehenden Gemütes", die er „auf weit vorzüglichere Art erhaben" nennt und als edle Gemütsart bezeichnet. Nun ist zwar hier von Grundsätzen und nicht von Versöhnung mit der Sinnlichkeit die Rede, allein das ‚Unwandelbare' dieser ‚Gemütsart' bezeugt doch wenigstens eine gewisse innere Verwandtschaft mit dem Schillerschen Ideal einer zur Natur gewordenen sittlichen Denkungsart. Übrigens möchten wir an dieser Stelle nochmals darauf hinweisen, dafs der hiermit im nahen Zusammenhang stehende Lieblingsgedanke Schillers, die Kultur müsse wieder zur Natur werden, von Kant selbst herrührt. Wenn Minor hierbei den Einflufs von Herders ‚Ideen' als bestimmend voraussetzt, so wollen wir zwar nicht bezweifeln, dafs dieser mitgespielt haben mag, wie denn der Gedanke überhaupt in der von Rousseauscher Denkweise durchtränkten Zeit lag; aber für die Entlehnung aus Kant besitzen wir Schillers ausdrückliches Zeugnis mit der Beziehung auf eine ganz bestimmte Stelle der Kritik der Urteilskraft (vgl. oben S. 13 f.). Und sollte man die Übertragung der dort ästhetisch gemeinten Stelle auf das ethische Gebiet scheuen, so können wir auch für das letztere auf eine kantische — 1786, also lange vor Schillers philosophischen Aufsätzen niedergeschriebene und sicherlich (vgl. S. 6 f.) von diesem gelesene

1) Ebd. S. 234; vergl. Schillers Definition der Schönheit als Freiheit in der Erscheinung.

— Stelle aus dem ‚Mutmaſslichen Anfang der Menschengeschichte' verweisen, wo Kant mit Anknüpfung an Rousseaus Emil das „schwere Problem" entwickelt: „wie die Kultur fortgehen müsse, um die Anlagen der Menschheit als einer sittlichen Gattung zu ihrer Bestimmung gehörig zu entwickeln, sodaſs diese jener als Naturgattung nicht mehr widerstreite", und mit den Worten schlieſst: „. . . bis vollkommene Kunst wieder Natur wird, als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist." Auch die Griechen als Muster, auf die Schiller so oft hinweist, fehlen bei Kant nicht und werden an bedeutsamer Stelle als Beispiel glücklicher Vereinigung der höchsten Kultur mit freier Natur gepriesen.[1])

Aber trotz alledem, — zu einer prinzipiellen Anerkennung der Sinnlichkeit innerhalb der Ethik, zu einer systematischen Verbindung des reinen Willens mit dem Gefühle zu schöner Sittlichkeit gelangt Kant nicht. Wir sahen oben, daſs bei Schiller die Achtung des Sittlich-Erhabenen im Sittlich-Schönen sich in Liebe verwandelt. Bezeichnend ist nun, wie Kant sich in seinem ethischen Hauptwerk (pr. V. S. 105 ff.) über die Liebe ausspricht. Das biblische Gebot: Liebe Gott über alles und Deinen Nächsten als Dich selbst, ist ihm zwar „der Kern, das Gesetz aller Gesetze"; aber die in ihm geforderte Liebe darf keine pathologische oder Neigungsliebe sein, sondern „bloſs" die praktische Liebe, d. h. wir sollen danach streben, unsere Pflicht gegen Gott und den Nächsten gern zu erfüllen. Könnten wir das letztere, so wäre „die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit" erreicht; ein solches „Ideal der Heiligkeit" ist jedoch von keinem Geschöpfe erreichbar, welches letztere „in Ansehung dessen, was es zur gänzlichen Zufriedenheit mit seinem Zustande fordert", niemals von Begierden und Neigungen ganz frei ist. So kann sich das Sittengesetz nicht auf Liebe, „die keine innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz besorgt," gründen, wohl aber sollen wir sie uns zum „beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele" unseres Strebens machen. Denn „durch die mehrere Leichtigkeit, ihm Genüge zu tun", wird sich „die ehrfurchtsvolle Scheu in Zuneigung" und „Achtung in

---

1) Schluſs der ästhetischen Urteilskraft U. 227 f. Gervinus sagt richtig (V 413), daſs solche gelegentlichen Winke und hingeworfenen Worte Kants einen Sturm von Ideen in Schiller aufregten. Über den nachhaltigen Einfluſs der Kantischen Geschichtsphilosophie auf Schiller vergl. auch Tomaschek S. 122 ff., Ueberweg a. a. O. S. 255.

Liebe“ verwandeln. Hier also sind Harmonie und Liebe anerkannt, aber es ist nicht die Harmonie von Vernunft und Sinnlichkeit, die als Ideal aufgestellt wird, sondern die Abschaffung aller Sinnlichkeit in einem sozusagen sündlosen Wesen, nicht sittliche Schönheit mithin, sondern sittliche Heiligkeit. Alles andere ist moralische Schwärmerei, Steigerung des Eigendünkels, und es folgen gerade in diesem Zusammenhange die ‚rigoristischsten‘ Stellen, die sich wider alle Herzensaufwallungen und gegen das Preisen edler, erhabener und grofsmütiger Handlungen als eine „windige, überfliegende, phantastische Denkungsart“ wenden.

Dies in der Hauptsache die Stellung, die Kant zu dem Sittlich-Schönen vor der Ausbildung desselben durch Schiller einnahm. Ist nun durch seine Bekanntschaft mit der Schillerschen Theorie hierin eine Änderung eingetreten?

Leider ist die von Kant anfangs beabsichtigte Rezension der ästhetischen Briefe, die für uns von unschätzbarem Werte gewesen wäre, unterblieben (vgl. S. 35 f.); doch können wir wenigstens aus der früher (S. 20 f.) bereits ihrem vollen Wortlaut nach zitierten längeren Anmerkung schöpfen, die Kant nach der Lektüre von ‚Anmut und Würde‘ der zweiten Auflage seiner ‚Religion innerhalb usw.‘ hinzufügte. Diese Quelle ist neuerdings in wertvoller Weise ergänzt durch eine Reihe von Konzept-Aufzeichnungen Kants zu dieser Stelle, die Rudolf Reicke in seinen ‚Losen Blättern aus Kants Nachlafs‘ veröffentlicht hat.[1]) Die fünf Druckseiten, die sich auf unser Thema beziehen und einen interessanten Blick in die Gedankenschmiede unseres Philosophen gewähren, sind ersichtlich unter dem unmittelbaren Eindruck der Lektüre von ‚Anmut und Würde‘ niedergeschrieben, aus welcher Abhandlung Kant sich einige der bezeichnendsten Stellen — dieselben, die wir S. 92 ausgehoben haben — notiert hat. Kant selbst hat sich in der ‚Anmerkung‘ bekanntlich „in den wichtigsten Prinzipien einig“ mit Schiller erklärt; in der Fassung des Entwurfes tritt dies womöglich noch schärfer hervor: „Personen, die am einigsten miteinander im Sinne sein, geraten oft in Zwiespalt dadurch, dafs sie in Worten einander nicht verständlich sein.“ Und Schiller hat sich, wie wir sahen (S. 28), ungefähr in gleichem Sinne in seinem Briefe an Kant geäufsert. Sollte die Differenz zwischen beiden nun wirklich auf einem blofsen

1) Altpreufs. Monatsschrift XXV Heft 3/4. S. 266 und 268—274; vgl. oben S. 21 Anm. 1.

Wortmifsverständnis beruhen? Wir meinen: Nein, und wollen dies im folgenden näher zu begründen versuchen.

Dem Pflichtbegriff allerdings hatte Schiller keine Anmut beigesellen wollen; Kants Verwahrung dagegen beruhte in der Tat auf einem Mifsverständnisse. In das Geschäft der Pflichtbestimmung sollten auch bei Schiller die Grazien sich nicht einmischen. Die Übereinstimmung beider in diesem methodischen Gesichtspunkte ist vielmehr von uns im vorigen Aufsatz ausführlich klargelegt worden. Wenn aber Kant Anmut nur den „wohltätigen Folgen" zusprechen will, welche die Tugend, „wenn sie überall Eingang fände", in der Welt verbreiten würde, so ist dies ein Zugeständnis, das Schiller nicht genügen kann, wenn er sich auch in dem Briefe an Kant für die „nachsichtige Zurechtweisung" dankbar erklärte.[1]) Denn ihm ist es nicht blofs um die Folgen zu tun, er will eine prinzipiellere Anerkennung des Gefühls oder, wie man damals häufiger sagte, der Sinnlichkeit. Diese jedoch läfst Kant nicht zu. „Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget", d. h. nur nach Niederkämpfung der Begierden kann die Ethik von den Grazien begleitet sein; während Schiller von vornherein die Versöhnung anstrebt, die an Stelle der Niederwerfung treten soll. Noch deutlicher tritt diese Differenz in Kants Entwurf (Reicke S. 272 f.) hervor. Nicht „anhängen" darf sich die Grazie, nur „beigesellen"; ja selbst, um ihm Eingang zu verschaffen, darf die Anmut nicht mit dem Pflichtbegriff verbunden werden, „das ist der Gesetzgebung zuwider, die eine strenge Forderung ist und für sich geachtet sein will". Daher will Kant denn auch von einer „Mitwirkung" der sinnlichen Natur in der Ethik, wie Schiller sie gewünscht hatte (s. oben S. 92), nichts wissen. Jene müsse nicht als „mitwirkend", sondern „unter der Despotie des kategorischen Imperativs gezügelt" der „Anarchie der Naturneigungen" Widerstand leisten; die von Schiller geforderte „durchgängige Harmonie" könne allein „durch deren Abschaffung" — wir beziehen das ‚deren' auf Anarchie, nicht auf Naturneigungen, was sinnlos wäre [2]) — befördert werden.

---

1) Ich kann diesen Brief nicht in dem Mafse, wie Cohen *(Kants Begründung der Ethik S. 288)* als ein Zeugnis völliger prinzipieller Übereinstimmung auffassen, sondern bin geneigt, ihn mehr als Ausdruck dankbarer Verehrung zu nehmen (vgl. S. 28).

2) Vergl. die ähnliche Stelle *Religion innerhalb* S. 62: „. . . man mufs sie (die Neigungen) vielmehr nur bezähmen, damit sie sich untereinander

Überall leuchtet der Eifer für die Reinhaltung der Ethik hervor, die Besorgnis, es könnten die Sinnlichkeit, die Natur, die Neigungen, wenn sie zugelassen, die Reinheit des Pflichtbegriffs, die Eigentümlichkeit des ethischen Sollens beeinträchtigen. Deshalb erst Pflicht, dann Anmut! Darum ist die erste Frage, die Kant gleich nach der Überschrift ‚Thalia' sich aufwirft: „ob Anmut vor der Würde oder diese vor jener" — natürlich nicht zeitlich, sondern *ratione prius* — „vorhergehen müsse", und beantwortet dieselbe natürlich in letzterem Sinne, während Schiller beide als gleichberechtigt nebeneinander stellt. Erst „wenn die Einpfropfung dieses Begriffes (der Pflicht) auf unsere Gesinnung endlich geschehen ist", so kann es nach Kant „wohl geschehen, daſs wir pflichtmäſsige Handlungen mit Lust tun", aber nicht „mit Lust aus Pflicht", „welches sich widerspricht". Diese Lust ist nur ein „Parergon der Moral". Solange das endliche Wesen physische Bedürfnisse hat, die „den moralischen sich entgegensetzen können", muſs „bei allem Zutrauen zu sich selbst" die „imperative Form" des Sittengesetzes (welche Schiller für die „Kinder des Hauses" verworfen hatte) bestehen bleiben. Eine Annäherung Kants an Schiller findet darin statt, daſs ersterer als die „ästhetische Beschaffenheit" der Tugend die „fröhliche Gemütsstimmung" bezeichnet. Und mit Recht konnte er gegenüber Schillers Vorwurf, als ob die ‚rigoristische Denkungsart' eine ‚karthäuserartige' Stimmung mit sich führe, von sich sagen: „Ich habe immer darauf gehalten, Tugend und selbst Religion in fröhlicher Gemütsstimmung zu kultivieren und zu erhalten. Die mürrische, kopfhängende, gleich als unter einem tyrannischen Joche ächzende, karthäusermäſsige Befolgung seiner Pflicht ist nicht Achtung, sondern knechtische Furcht und dadurch Haſs des Gesetzes" (Reicke S. 275). Aber dies fröhliche Herz, das „Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung", soll sich erst in der „Befolgung seiner Pflicht" zeigen, nicht „die Behaglichkeit in Anerkennung des Gesetzes" bedeuten. Also, trotzdem der Effekt derselbe sein mag, auch hier wieder Festhalten des methodischen Unterschiedes: nachträgliche Beigesellung, nicht Mitwirkung des Gefühls. — Wie Schillers, so ist auch Kants ethisches Ziel das sittliche Wesen, nicht einzelne Handlungen, nicht die Tugenden, sondern „die

---

nicht selbst aufreiben, sondern zur Zusammenstimmung in einem Ganzen Glückseligkeit genannt, gebracht werden können." Von einer „Anarchie der Sinnlichkeit" hatte Schiller XI 222 (vgl. 215) gesprochen.

Tugend als festgegründete Gesinnung". Aber, wenn er hieran die Worte schliefst: „seine Pflicht genau zu erfüllen", so zeigt sich wiederum der Unterschied von Kants ‚Charakter' und Schillers ‚schöner Seele'. Schillers sittliches Ideal besteht in der Harmonie von Pflicht und Neigung, dasjenige Kants in der gänzlichen Unterwerfung der letzteren unter das strenge Gebot der Pflicht. ‚Schöne Seele' heifst bei dem letzteren nur der ‚gutherzige' Mensch, der Interesse am Naturschönen besitzt (U. 160).

Obgleich also Kant in dem Hauptdifferenzpunkte sich mit Schiller nur mangelhaft verständigt hat,[1]) so finden sich doch auch hier Keime, wir möchten fast sagen: das Bedürfnis zu einer der Schillerschen mehr entgegenkommenden Auffassung. So, wenn er am Schlusse der Anmerkung erklärt, ohne jene „fröhliche Gemütsstimmung" sei man nie gewifs, „das Gute auch lieb gewonnen zu haben"; wobei freilich Liebe in dem oben (S. 99) berührten Sinne der ‚praktischen Liebe' zu verstehen ist. Oder, wenn er gerade im Hinblick auf Schillers Aufsatz sich die (pr. V. 109 und Religion 209 f. angezogenen) neutestamentlichen Sprüche: „Meine Gebote sind nicht schwer" und „Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht" am Rande des Blattes (Reicke S. 266) notiert hat. Jedenfalls sind Sittlichkeit und Gefühl auch für ihn, wenngleich nicht objektiv, so doch subjektiv, d. h. psychologisch im Subjekte vereinbar, mithin keine absoluten Gegensätze mehr. Dafs aber gerade der Gedanke der Autonomie, worauf wir bereits oben hingewiesen haben, der am ehesten von Kants ethischem Rigorismus zu Schillers sittlicher Schönheit hinüberführende ist, beweist eine andere Stelle des Konzeptes (Reicke S. 268), wo es nach dem Betonen eben der freien Unterwerfung unter das Gesetz weiter heifst: „Die Unterwerfung beweiset Achtung, die Freiheit derselben, je gröfser sie ist, desto mehr Anmut." Die volle Konsequenz wäre: die vollkommene Freiheit vollkommene Anmut, d. h. sittliche Schönheit. Doch so weit geht Kant nicht, wenn er auch vorher die Wendung sich hat entschlüpfen lassen, dafs Pflicht und absolutes Sollen nur da eintreten müssen, wo das objektive Sittengesetz „nicht zugleich subjektiv immer kräftig genug zur Handlung" ist.

Während Kant so auf ethischem Gebiete seinen ‚rigoristischen' Standpunkt aufrecht erhält, wird dagegen auf dem ästhetischen

---

1) Ähnlich urteilen auch Tomaschek S. 234 und Meurer a. a. O. S. 41.

Felde, als „Spiel“,[1]) die „Grazie“ zugelassen. „Die menschlichen Handlungen teilen sich in Geschäfte (die unter dem Gesetze der Pflicht stehen) und Spiel. Es wäre ein Unglück, wenn ihm das letztere verboten würde; er würde des Lebens nicht froh werden.“ Aber „eingeschränkt müssen diese (soll heiſsen: dies) doch auf die Bedingung des ersteren (soll heiſsen: der e.) werden“. Wenn Kant dann fortfährt: „Die Grazien gehören zum Spiel, sofern es, um die ersteren (sc. Geschäfte) zu befördern, guten Mut geben und stärken kann,“ so hat er damit ein wichtiges Zugeständnis gemacht, nämlich die Möglichkeit einer ästhetischen Erziehung des Menschen zugegeben. Bezüglich dieses letzteren Punktes fand sich bereits in der Kritik der Urteilskraft (S. 225) ein ähnlicher Ausspruch: „Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse möglich.“ Indes Kant blieb zu sehr vom Moralischen eingenommen, als daſs er anders als in solchen gelegentlichen Gedankenblitzen (vgl. auch U. 157 f.) jenes von Schiller nachher so reich ausgeführte Thema berührt hätte.

Was nun Kants spätere ethische Schriften angeht, so wird in ihnen der bisherige systematische Standpunkt durchaus festgehalten, aber, da sie fast durchweg der angewandten Ethik angehören, im einzelnen nach der Seite des Sittlich-Schönen hin öfters Entgegenkommen gezeigt. Man kann sagen: Kant gibt alles zu, was er von seinem fest umschriebenen Standpunkt aus zugeben kann. So namentlich auf den letzten Seiten der Abhandlung ‚Das Ende aller Dinge‘ (1794), die sich über das Liebenswürdige des Christentums äuſsern.[2]) Achtung, sagt er dort, sei ohne Zweifel „das erste“, weil ohne sie auch keine wahre Liebe stattfinde. Wenn es dagegen nicht bloſs auf Pflichtvorstellung, sondern auch auf Pflichtbefolgung ankomme, so sei die Liebe „als freie Aufnahme des Willens eines anderen unter seine Maximen ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur“, welche Unvollkommenheit darin bestehe, zu der Erfüllung des Pflichtgebotes „genötigt werden

---

1) Nach Tomaschek S. 359, Anm. 30 ist diese für Schiller ästhetische Briefe so wichtige terminologische Bezeichnung ‚Spiel‘ „offenbar durch Kant angeregt, der überall, wo es sich um zwangsfreie Betätigung der Kräfte handelt, diesen Ausdruck gebraucht.“

2) Ich erinnere an die Charakteristik des Christentums als ästhetischer Religion in dem Briefe Schillers an Goethe vom 17. August 1795.

zu müssen". Was aber „einer nicht gern tut, das tut er so kärglich . . ., daſs auf diese (die Pflicht) als Triebfeder ohne den Beitritt jener (sc. der Liebe) nicht sehr viel zu rechnen sein möchte". Das Christentum nun wolle die Liebe zur Pflichterfüllung befördern, sein Stifter rede daher nicht als Gehorsam fordernder Befehlshaber, sondern als mild ermahnender Menschenfreund. Durch seine „liberale Denkungsart, gleichweit entfernt vom Sklavensinn und von Bandenlosigkeit", gewinne es sich die „Herzen" der Menschen, deren „Verstand" schon „durch die Vorstellung des Gesetzes ihrer Pflicht erleuchtet" sei. Als das, was die Gesetzgebung liebenswürdig mache, wird schlieſslich „das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks", also neben der Autonomie die Autotelie bezeichnet. — An eine oben aus den ‚Losen Blättern' zitierte Stelle erinnert *Tugendlehre* S. 329 f., wo von der „Pflicht" die Rede ist, „der Tugend die Grazien beizugesellen"; es seien das zwar nur „Auſsen- oder Beiwerke *(parerga)*" und „Scheidemünzen", beförderten aber durch ihren „schönen, tugendähnlichen Schein" doch das Tugendgefühl und wirkten zur Tugendgesinnung hin, „indem sie die Tugend wenigstens beliebt machen".[1]) An eine vorhin aus dem ‚Ende aller Dinge' mitgeteilte Wendung erinnert die auf die ‚kasuistische Frage', ob es mit dem Wohle der Welt nicht besser stehen würde, wenn alle Moralität auf Rechtspflichten eingeschränkt wäre, erteilte Antwort: „In diesem Falle würde es wenigstens an einer groſsen moralischen Zierde der Welt, nämlich der Menschenliebe fehlen, welche . . . die Welt als ein schönes moralisches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit darzustellen erfordert wird." (§ 35, S. 309.) Das obige „mit Lust", nicht „aus Lust" findet seine Wiederholung in der ‚Ethischen Asketik', wo auch das „jederzeit fröhliche Herz" und das „habituell Machen" der „fröhlichen Gemütsstimmung" als Kennzeichen wahrer moralischer Gesundheit hingestellt wird (ebd. § 53, S. 343), womit der Ausspruch S. 246 (Einleitung zur Tugendlehre XVII) zu vergleichen ist, das Gemüt in Ruhe sei die „wahre Stärke der Tugend" und „der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben". Ähn-

1) *Beschluſs der Elementarlehre § 48.* Die letzte Stelle steht allerdings scheinbar im Widerspruch mit sonstigen ‚rigoristischen' Äuſserungen Kants und läſst sich nur bei Trennung des Ethischen und Ästhetischen rechtfertigen. Welche wichtige Stellung der ‚schöne Schein' in Schillers ästhetischen Briefen einnimmt, ist bekannt.

lich spricht sich endlich auch die Pädagogik aus: Das fröhliche Herz allein sei fähig, Wohlgefallen am Guten zu empfinden (S. W. IX, 421), und unsere Bestimmung sei es, „die Naturanlagen proportionierlich zu entwickeln", „die ganze Naturanlage der Menschheit nach und nach von selbst herauszubringen" (ebd. 370). Alles Stellen, welche Schillers Ideal sittlicher Schönheit ziemlich nahe kommen.

Nach alledem werden wir Körners Urteil, als ob es Kant an Gefühl für sittliche Schönheit gefehlt habe, nicht unterschreiben; auch wenn es nicht schon durch die ästhetische Schrift von 1764 hinreichend widerlegt wäre, die doch derselbe Kant geschrieben hat, und die, obschon sie für die kritische Periode nicht mehr maſsgebend ist, doch die späteren Grundsätze, wie Goethe unter Zustimmung Schillers bemerkte,[1]) bereits im Keime zeigt. Wohl aber tritt überall, besonders in den kritischen Schriften, das Bestreben stark hervor, um jeden Preis eine Vermischung der Gesichtspunkte, in diesem Falle des ethischen und ästhetischen, zu verhüten: ein Bestreben, das uns heute öfters zu weitgehend, fast peinlich erscheint, aber bei dem Begründer des Kritizismus nur natürlich ist, zumal auf dem ethischen Felde, wo er in dem von ihm zuerst und zwar eben erst besiegten Eudämonismus seinen stärksten Gegner erblicken muſste. Kants Philosophie ist so sehr reine Wissenschaft, daſs mit Naturnotwendigkeit das Scheidende, aber auch Klärende des wissenschaftlichen Verfahrens kräftiger in ihr hervortritt als das Verbindende, aber leicht auch Vermischende des Gefühls. Demgegenüber hat Schiller das Verdienst, neben dem auch von ihm in seiner methodischen Notwendigkeit begriffenen und daher übernommenen ethischen Rigorismus die ästhetische Ergänzung in dem bei Kant nur im Keime liegenden Begriffe der sittlichen Schönheit gesucht und gefunden und neben dem Sittlich-Erhabenen das Sittlich-Schöne als gleichberechtigt eingeführt und weiter ausgebildet zu haben. Er hatte recht, wenn er auf den nahen Zusammenhang des Willens mit dem Gefühle hinwies, auf die Möglichkeit eines innigen Anschlusses des letzteren an den „reinen Geist", auf die Mitwirkung der sinnlichen Natur, die dem Sittlichen „das ganze Feuer ihrer Gefühle leiht", damit es sich selbst empfinden kann. Andererseits ging Schiller in seinem „Angriff" — denn ein solcher war und blieb es, bei aller

1) Goethe an Schiller 18. Febr. 1795; Schiller an Goethe 19. Febr. 1795.

Verehrung und Rücksichtnahme, dennoch nach Schillers eigenem Zeugnis — an manchen Stellen zu weit. So war er im Unrecht mit der Anklage der imperativen Form des Sittengesetzes, die ihm den „Schein eines fremden Gesetzes" gebe und den Menschen „mehr durch Furcht als durch Zuversicht" leite. Er hat sich übrigens in diesem Falle selbst korrigiert, indem er im 24. ästhetischen Briefe schreibt: „Selbst das Heilige im Menschen, das Moralgesetz, kann bei seiner ersten Erscheinung in der Sinnlichkeit der Verfälschung nicht entgehen. Da es bloſs verbietend und gegen das Interesse seiner sinnlichen Selbstliebe spricht, so muſs es ihm so lange als etwas Auswärtiges erscheinen, als er noch nicht dahin gelangt ist, seine Selbstliebe als das Auswärtige und die Stimme der Vernunft als sein wahres Selbst anzusehen. Er empfindet also bloſs die Fesseln, welche die letztere ihm anlegt, nicht die unendliche Befreiung, die sie ihm verschafft" usw. Daſs die einzelnen sittlichen Handlungen aus dem ganzen Menschen flieſsen müssen, ist zu allen Zeiten ein Kennzeichen echter Ethik gewesen; auch die kantische hat kein anderes Ziel als die Gründung eines Charakters. Und wenn Schiller den „schulgerechten Zögling der Sittenregel" mit den „harten Strichen" einer Zeichnung vergleicht, der er das „Tizianische Gemälde" der schönen Seele gegenüberstellt, so vergiſst er, daſs jene harten Striche doch die Grundbedingung dieser schwellenden Konturen sind, und daſs, wenn die „schneidenden Grenzlinien" auch in dem vollendeten Kunstwerk verschwinden dürfen, ja sollen, doch nicht bloſs der Lehrling die Prinzipien der Kunst ohne sie nicht erfassen, sondern auch der Meister dieselben nicht entbehren kann.

Hat Schiller nun das Sittlich-Schöne als sein letztes Wort angesehen? Ist sittliche Schönheit erreichbar oder nur ein Ideal? Und wenn, ist es nicht, in unserem und seinem Sinne, ein einseitiges Ideal?

Über diese Fragen soll der folgende Schluſsabschnitt Auskunft geben.

3. Die Notwendigkeit des Sittlich-Erhabenen als Ergänzung der sittlichen Schönheit.

Zunächst mögen einige allgemeine Bemerkungen gestattet sein, in denen wir unseren eigenen Standpunkt zu dem hier behandelten Problem zu skizzieren versuchen.

Gewiſs, auch das Sittliche darf nicht überspannt werden, sonst vernichtet es sich selbst. Weltflüchtiges, sinnen- und schönheits-

feindliches Mönchtum, das in allem Sinnlichen nur Sünde sieht und deshalb ein Kampfobjekt in ihm erblickt, kann nicht das sittliche Ideal eines mit Fleisch und Blut bekleideten Wesens, das alle seine Fähigkeiten zu gleichmäſsig harmonischer Ausbildung bringen will, mit einem Worte des Menschen sein. Noch nie ist, nach dem alten horazischen Spruche, die Natur gewaltsam unterdrückt worden, ohne sich dafür zu rächen; und es war nur ein Akt historischer Notwendigkeit, daſs aus der Mönchszelle selbst der Befreier vom Mönchtum erstand. Die natürlichen Neigungen sind an sich kein Böses, wie wir auch Kant zugestehen sahen; sie müssen nur in die richtige Bahn, die des Sittlichen, gelenkt werden, damit das Gefühl, das zur Freudigkeit des sittlichen Handelns unentbehrlich ist, nach Schillers Worten „eifrige Teilnehmerin" an der reinen Sittlichkeit werde. Aber andererseits ist doch auch die gesuchte Harmonie von Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung, Sittlichkeit und Natur, wie Schiller selbst zugibt, „bloſs" eine Idee, nie ganz erreichbar, nur die immerfort zu erstrebende „reifste Frucht seiner Humanität". Ebensowenig wie wir zu der glücklichen Naivetät unserer Kindheit zurückkehren können, vermögen wir jenes hellenische Harmoniegefühl, jenen optimistischen Glauben an die Güte alles Natürlichen mehr in uns hervorzuzaubern, der den Griechen in so hohem Grade eigen war und doch auch bei ihnen tiefere Naturen nicht mehr befriedigte. Und wenn selbst aus diesem schönheitsdurstigen Volke ein Xenophanes, ein Sokrates und noch mehr — bei allem griechischen Schönheitsgefühl — ein Plato zur reinen Geistigkeit hinstreben, so war es mit jenem naiven Sich-Eins-Fühlen von Natur und Sittlichkeit erst recht zu Ende, seitdem durch das Christentum das Sündenbewuſstsein in die Welt gekommen und nun nicht mehr auszurotten ist. Denn auch der lebensfrohe Humanismus der Renaissance hat in dieser Beziehung keinen dauernden Wandel zu schaffen vermocht.

Und hat dies Ideal schöner Sittlichkeit, selbst als Ideal gedacht, nicht auch seine bedenklichen Seiten? „Die gesunde Natur braucht keine Moral", schreibt Schiller allerdings bei einer Beurteilung Wilhelm Meisters an Goethe, aber doch nur, um an diesen goethisch gedachten Satz sofort seine Bedenken anzuknüpfen.[1]) Wo gibt es solche Naturen, die ohne Kampf durch den bloſsen Instinkt des Gefühls von selber in allen

1) Schiller an Goethe 9. Juli 1796.

Fällen das Richtige treffen? Doch auch von dieser anthropologischen Frage abgesehen: es fehlt jenem Ideal des völligen Aufgehens von Natur und Sittlichkeit ineinander vor allem an dem Bewufstsein der Verantwortlichkeit, ohne welche wahre Sittlichkeit nicht bestehen kann, es fehlt ihm auch an der aufopfernden Selbstlosigkeit. Der Rifs zwischen Sollen und Sein, Ideal und Wirklichkeit kann nicht geleugnet und darf nicht verkleistert werden. Er besteht nun einmal, so gewifs wie das Schlechte, andere sagen: die Schwachheit der menschlichen Natur. Wie sehr auch Schiller und namentlich Goethe sich dagegen sträuben, Kant hat recht mit seiner Annahme eines radikalen Hanges zum Bösen in der Menschennatur. Es ist das nicht ein sitzengebliebener Rest seines Jugendpietismus noch auch die pessimistische Schrulle eines weltentfernten Stubengelehrten, sondern die Lebensweisheit des erfahrenen Menschenkenners, der des grofsen Friedrich Ausspruch ‚de cette maudite rasse à laquelle nous appartenons' zum Zeugen anruft,[1]) übrigens dadurch erst recht zum verdoppelten „Kampfe des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft im Menschen" sich anspornen läfst. Von dieser Seite betrachtet, hat auch der Gedanke der Erbsünde, wenngleich wir ihn im dogmatisch-kirchlichen Sinne nicht mehr festhalten, seinen guten Sinn. Wir verstehen dabei unter der Sünde freilich kein mystisch-religiöses Gefühl, sondern den Eigenwillen, der nur das Seine sucht, anstatt sich dem Ganzen hinzugeben, der sich der allgemeinen Gesetzgebung des Sittengesetzes nicht beugen will, und den zu bändigen Schiller, ganz in Kants Geiste, als der Pflichten schwerste bezeichnet hat. Solange aber das Böse nicht ausstirbt, darf auch der Kampf dagegen nicht aussterben, ist immer neue Erhebung, tägliche Wiedergeburt des Guten in uns vonnöten. Und wenn wir uns auch zeitweise in jenen idealen Zustand vermählter Natur und Sittlichkeit versetzen können, er hält nicht dauernd Stand, hält vor allem nicht vor in den tausend Widerwärtigkeiten des Lebens. Was hilft uns, wenn wir in tiefster Not des Leibes oder der Seele sind, der Gedanke an das Ideal sittlicher Schönheit? In solchen Lagen, wo wir die moralische Feuerprobe bestehen müssen, reicht das Natürliche, auch in seiner veredelten Gestalt als Sittlich-Schönes, nicht aus, uns aufrechtzuhalten; das Sittlich-Erhabene mufs ergänzend hinzutreten und uns emporziehen in die unbezwingliche Burg unserer moralischen Freiheit. Ge-

1) *Anthropologie* in Kants S. W. ed. Hartenstein X 372 Anm.

rade in der Schule des Widerwärtigen bewährt sich erst, wir werden diesen Gedanken nachher von Schiller vertreten sehen, die echte Moral. Schönheit dagegen ist nicht immer gepaart mit Stärke; das gilt nicht bloſs vom Körperlichen, sondern auch auf sittlichem Gebiet; und derselbe Dichter, der die ‚schöne Seele' so begeistert gepriesen, spricht, um dies gleich vorwegzunehmen, an anderer Stelle von „guten und schönen, aber jederzeit schwachen Seelen".

Blicken wir ferner vom Einzelnen auf das groſse Ganze! Lassen sich mit schöner Sittlichkeit, mit den edlen Neigungen des Mitleids und der Sympathie allein die groſsen sittlichen Aufgaben des öffentlichen Lebens, die politischen wie die sozialen, lösen? Leider ist die menschliche Natur nicht „so von selbst uneigennützig", daſs sie lieber auf das eigene Behagen verzichtet, um nur dem anderen zu helfen. Hier muſs die Pflicht vor uns stehen, das Sittengesetz gebieterisch uns mahnen, daſs wir in keinem Menschen, sei es auch der geringste, ein bloſses Mittel sehen, vielmehr in jedem den Endzweck achten. Das rein Ästhetische dagegen trägt einen ausgesprochen geistesaristokratischen und in Verbindung damit unpolitischen und unsozialen Zug. Über der Ausbildung der Einzelindividualität zur schönen Seele werden zu leicht die öffentlichen Pflichten, die Arbeit für das groſse Ganze vernachlässigt. Die ästhetische Sittlichkeit neigt zur „ruhigen Kontemplation", ja zu einem beschaulichen Selbstgenusse, der an Quietismus streift, und von dem selbst ein Goethe nicht ganz freizusprechen ist. Bei Schiller überwog das Gegengewicht sittlicher Kraft, wie wir nachher noch genauer sehen wollen, und doch fehlt auch bei ihm jener ästhetische Zug nicht ganz. So ist es, um einmal wieder Kant und Schiller gegenüberzustellen, vielleicht kein Zufall, wenn Schiller durch die Greuel der französischen Revolution so rasch angeekelt wird, daſs er von seiner idealen Zeitschrift, den *Horen,* „vorzüglich und unbedingt" alles ausschlieſst, „was sich auf Staatsreligion und politische Verfassung bezieht", während Kant gerade durch jene Zeit zu seinen staatsrechtlichen, politischen und religionsphilosophischen Schriften angeregt wird, um in ihnen den durch die drei groſsen Kritiken theoretisch, ethisch und ästhetisch mündig erklärten Menschen nun auch religiös und politisch auf sich selbst zu stellen.[1])

---

1) Kant denkt in Humboldts Augen zu demokratisch; das gleiche Urteil setzt H. bei Schiller voraus (vergl. S. 43 Anm. 1).

Und nun gar die soziale Frage! Wenn der edle Wilhelm von Humboldt, in der Hauptsache doch wohl im Sinne des ganzen klassischen Freundeskreises, das Wirken des Staats auf das denkbar geringste Maſs zu beschränken sucht, so entspricht das durchaus dem Standpunkte schöner Sittlichkeit, die sich nur zu gern aus der rauhen Wirklichkeit in die ungebundene Freiheit ihres beschaulichen Selbst zurückzieht; und auch politisch war solche Theorie damals, dem noch nicht beseitigten Absolutismus gegenüber und als Mittel der Befreiung des Individuums von unnützen Schranken gedacht, sicherlich ein Fortschritt. Heute würde solches hyperindividuelle Manchestertum nur noch vereinzelte Anhänger zählen, ebenso wie Schillers Idee einer „ästhetischen Konfession und Gemeinheit" (S. 47). Sollen wir ein solches Abweichen von der Bahn unserer Klassiker in dieser Beziehung bedauern? Nein, es ist gut so. Schon vor mehr als einem halben Jahrhundert hat ein so feiner literarisch-ästhetischer Kenner und Liebhaber wie Gervinus in der dringlichsten Weise darauf aufmerksam gemacht, daſs an die Stelle des ästhetischen Zeitalters für die Deutschen nunmehr die Periode des praktischen Wirkens für Welt und Staat zu treten habe;[1]) und die Zeit hat sich in dieser Richtung fortentwickelt.[2]) Das Sittengesetz fordert andere Taten als ästhetisches Schwelgen in Gefühlen. Das Ideal der Pflanze, welches der lyrischen, am liebsten in sich selbst ruhenden Seele Herders so sehr zusagte, paſst nicht als Vorbild für den Menschen, der nicht zum Vegetieren, sondern zum Handeln geboren ist. Schiller, der in die kantische Schule gegangen war, setzt deshalb in dem bekannten Distichon ‚Das Höchste' bezeichnenderweise das „wollend" hinzu; denn er wuſste wohl, daſs im Gegensatz zu der „ganzen Natur" der Mensch „das Wesen ist, welches will".[3]) Im übrigen freilich nimmt er Herders Gleichnis auf, während Kant, der Held des reinen Ge-

1) Man vergleiche das treffliche, Dahlmann gewidmete Vorwort zum 4. Bande seiner *Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen.* 2. Auflage 1843.

2) Gerade in der Gegenwart erheben freilich wieder, wie vor 100 Jahren, rein ästhetische Richtungen ihr Haupt, aber es sind nur Literatenkreise, die ihnen anhängen. Und W. Sombart, der am Schluſs seines Buches *Die Volkswirtschaft im 19. Jh.* (1903 S. 552) den ‚unpolitischen Sinn' pries, ist von dieser Augenblicksstimmung schon längst wieder zur Beschäftigung mit politischen Dingen zurückgekehrt.

3) Im Anfang der Abhandlung *Über das Erhabene* XII 264.

dankens und reinen Wollens, sich von vornherein in strikten Gegensatz zu allem beschaulichen Geniefsen stellt.[1])

Wie das Sittlich-Erhabene, so wird eben auch das Sittlich-Schöne in seiner Vereinzelung notwendig überspannt und einseitig. Und es ist ein ziemlich müfsiger Streit zu fragen: Welches ist der höhere Grad von Sittlichkeit, das Sittliche im Gegensatz zur Neigung oder im Einklang mit ihr? Diese schon im zwölften Jahrhundert von Moses Maimonides aufgeworfene, aber nur sehr äufserlich gelöste Frage ist vielleicht überhaupt nicht endgültig zu beantworten. Erhabene und schöne Sittlichkeit haben b e i d e ihren eigentümlichen Wert. Die Form des Kampfes und die Form der Harmonie sind beides gleichberechtigte Forderungen an das rätselhafte Zweiseelenwesen, welches wir Mensch nennen.Keine Harmonie ohne vorausgegangenen Kampf, aber das Ziel des Kampfes Harmonie! Will dagegen ein jedes für sich allein alles bedeuten, so bleibt es naturgemäfs einseitig; wie sich das auch an den grofsen historischen Erscheinungen zeigt. Der christliche Dualismus traut der menschlichen Natur z u w e n i g zu und ist deshalb oft sinnen-, ja menschenfeindlich geworden; selbst ein Luther, der doch ein neues ‚weltliches' Christentum stiften wollte, verzweifelt an der eigenen Vernunft und Kraft. Das Hellenentum dagegen und seine Wiedergeburt im Humanismus der Renaissance trauen ihr z u v i e l, verlegen allen Halt in das Individuum, welches ihn doch nur soweit zu erlangen vermag, als es sich selbst an sittliche Gesetze bindet. Was soll nun unser Zukunftsideal sein? Um es einmal in religiös-ästhetischem Bilde auszudrücken, erhabene Domeshallen mit himmelanstrebenden Türmen oder die klassisch - schönen Säulenordnungen hellenischer Tempel? Ich denke, mit F. A. Lange [2]) werden auch wir neben jenem heiteren Tempel wenigstens eine „gotische Kapelle" für „bekümmerte Gemüter", schon im Hinblick auf das soziale Elend, aber auch im Gedanken an die tiefsten, innerlichsten Erlebnisse und Seelenkämpfe, die keinem von uns erspart bleiben, nicht entbehren wollen. Die moderne Ethik, wie die moderne sittliche Bildung überhaupt, sollte beide Elemente, das antike Harmoniegefühl und den ethischen Idealismus, in sich aufzunehmen und womöglich zu einer höheren Einheit zu verbinden suchen.

---

1) Vergl. die charakteristische Gegenüberstellung Herders und Kants in Kühnemann, *Herders Leben*, München 1895.

2) F. A. Lange, Geschichte des Materialismus ed. O. A. Ellissen (Reclam) II. 651.

Kant steht der christlichen Anschauungsweise insofern näher, als er das radikale Böse der menschlichen Natur und die Erhabenheit des Sittengesetzes betont, aber er verzagt nicht wie jene an der eigenen Kraft, sondern ruft sie im Gegenteil, im unbezwinglichen, optimistischen Glauben an das Gute in der Menschheit, zum sittlichen Kampfe auf; und sein strenges formales Sittengesetz verschliefst der Individualität ihre Entfaltung nicht, setzt ihr vielmehr eine unendliche Aufgabenfülle.[1]) Schillers, des Dichters, Ideal ist mehr der Mensch in seiner ,Totalität', das ,Ensemble aller Gemütskräfte'. Er steht daher der zweiten (humanistischen) Denkweise näher, aber sie allein befriedigt ihn nicht; er fordert zwei ,Führer des Lebens': neben dem Sittlich-Schönen als dessen Ergänzung das Sittlich-Erhabene. Dieser ethische Standpunkt tritt in allen seinen Schriften so deutlich hervor, dafs wir uns auf verhältmäfsig wenige charakteristische Äufserungen beschränken wollen.

Gleich die erste Abhandlung, die das Ideal des Sittlich-Schönen aufstellt, ,Anmut und Würde', mahnt zugleich auch daran, dafs sittliche Schönheit eben nur ein Ideal sei (s. oben S. 19). Schon darin, dafs Anmut als Ausdruck der weiblichen Tugend dargestellt wird, die sich doch „selten . . . zu der höchsten Idee sittlicher Reinheit erhebt und es selten weiter als zu affektionierten Handlungen bringt",[2]) zeigt sich, dafs sie Schiller nicht als Charakteristikum des vollen Menschen gilt, wie andererseits freilich auch nicht die blofse männliche Würde. Der zweite Teil, über ,Würde', behandelt dann eingehend die Ergänzung des Sittlich-Schönen durch das Erhabene: nur wo die Sinnlichkeit dem reinen Willen folgt, ist Nachsicht statt Strenge geboten. Wo dagegen der Trieb aus sich zu handeln anfangen will, mufs der nachdrückliche Widerstand des sittlichen Charakters eintreten und Einschränkung des Triebes erfolgen (228, 232). Die schöne Seele mufs sich daher im Affekt in eine erhabene verwandeln, wenn anders sie sich über die blofse Temperamentstugend des guten Herzens erheben will (229). Wie

1) Vergl. meine Dissertation S. 81f.

2) S. W. XI 222f. Schon Kant hatte im dritten Abschnitt seiner oben erwähnten ,Beobachtungen etc.' die „Tugend des Frauenzimmers" schöne Tugend genannt, das Erhabene oder Edle dagegen als vorwiegendes Kennzeichen männlicher Sittlichkeit erklärt; beide zusammen sollten in dem ehelichen Leben vereint „gleichsam eine einzige moralische Person ausmachen". — Vergl. die weiteren Ausführungen dieser Gedanken in W. v. Humboldts Aufsatz ,Über den Geschlechtsunterschied etc.' *Horen* 1795, 2. Stück, und dazu Tomaschek S. 376—384.

Anmut von der Tugend, so wird Würde von der Neigung gefordert (234). Nur, wenn Anmut und Würde in einer Person vereinigt sind, so ist der Ausdruck der Menschheit in ihr vollendet: „gerechtfertigt in der Geisterwelt und freigesprochen in der Erscheinung“ steht sie alsdann da (236).

Von den nächsten Aufsätzen setzt namentlich der ‚Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen‘ die Gefahren ästhetischer Sittlichkeit für die ‚Moralität des Charakters‘ auseinander. Man möge es nicht mit diesem Führer (dem Schönen, der Liebe) wagen, wenn man nicht schon durch einen besseren (das Erhabene, die Achtung) gesichert sei. Der Schluſs dieser Abhandlung ist es auch, der das Unglück als Prüfungsschule echter Tugend darstellt; dasselbe geschieht in dem Aufsatz ‚Über das Pathetische‘.

In den Briefen an den Augustenburger ist es besonders der dritte, der in historischen und psychologischen Ausführungen klarlegt, wie die ästhetische Verfeinerung gewöhnlich mit der Energie des Charakters erkauft werde, der „wirksamsten Feder alles Groſsen und Trefflichen im Menschen, die kein anderer noch so groſser Vorzug ersetzen kann“. Das Schöne wirke der Verwilderung, das Erhabene der Erschlaffung entgegen, und „nur das genaueste Gleichgewicht beider Empfindungsarten“ vollende den Geschmack, d. h. ins Sittliche übertragen, den ganzen, einheitlichen Menschen. Die Materie darf sich schlechterdings nicht in die reine Gesetzgebung der Vernunft einmischen, zu ihr hinaufsteigen wollen, wohl aber darf die letztere zur Materie hinabsteigen, damit auf deren „Spiegel“ die „reine dämonische Flamme, wie der Tag auf den Morgenwolken, ihre ätherischen Farben spielen“ lasse.

Ähnlich sprechen sich die ästhetischen Briefe der späteren Fassung aus. Die erste der eben zitierten Stellen z. B. kehrt fast wörtlich und ganz in dem gleichen Zusammenhange im zehnten der ästhetischen Briefe wieder. Daſs die namentlich im 16. und 17. Briefe erscheinenden Begriffe der schmelzenden und energischen Schönheit, die sich gegenseitig in ihren Wirkungen ergänzen, eigentlich nur andere Namen für das Schöne und Erhabene sind, hat schon Tomaschek [1]) gezeigt. Eine andere, systematisch wichtige Stelle aus dem 23. Briefe wird uns noch zum Schlusse beschäftigen.

---

1) A. a. S. 293 ff.

Besonders klar und entschieden aber wird derselbe ethische Standpunkt in Schillers zuletzt veröffentlichter philosophischer Abhandlung, der ‚Über das Erhabene‘ vertreten; zugleich ein Beweis für sein Festhalten an dem in ‚Anmut und Würde‘ zuerst eingenommenen Grundstandpunkt. Auch hier findet sich der Gedanke, daſs der schöne Charakter sich im Unglück erproben muſs oder vielmehr hier erst die schöne Seele zum sittlichen Charakter wird. Wenn auch unser höchstes Ziel die Vereinigung von Würde und Glückseligkeit sei, so gehe es doch bekanntermaſsen nicht immer an, zwei Herren, in diesem Fall der Pflicht und dem Bedürfnis, zu dienen. Wohl dann dem, der gelernt hat, falls das Schicksal „alle Auſsenwerke ersteigt, auf die er seine Sicherheit gründet“, in die heilige Freiheit der Geister zu flüchten (XII 279). Kurz, „das Erhabene muſs zu dem Schönen hinzukommen, um die ästhetische Erziehung zu einem vollständigen Ganzen zu machen“. „Nur wenn das Erhabene mit dem Schönen sich gattet, und unsere Empfänglichkeit für beides in gleichem Maſse ausgebildet worden ist, sind wir vollendete Bürger der Natur, ohne deswegen ihre Sklaven zu sein und ohne unser Bürgerrecht in der intelligibelen Welt zu verscherzen“ (281).

Über das oben (S. 112) erwähnte Problem, welches der höhere Grad von Tugend sei, äuſsert sich Schiller nicht überall gleichmäſsig. In ‚Anmut und Würde‘ erscheint als sittlich höherstehend die schöne Seele, die sich der Stimme des Triebes „mit einer gewissen Sicherheit“ vertrauen darf, ohne sich „jedesmal“ erst bei der reinen Vernunft orientieren, ihn (den Trieb) „jedesmal“ erst vor dem Grundsatze der Moral abhören zu müssen. An anderer Stelle dagegen erklärt er unsere Moralität für gröſser, „hervorstechender wenigstens“, wenn wir, bei noch so groſsen Antrieben zum Gegenteil, unmittelbar der Vernunft gehorchen. Man merke auf die Unbestimmtheit des Ausdrucks, der sich auch anderwärts an analogen Stellen findet.[1]) Es läſst sich eben, wie wir oben bereits angedeutet, auf solche Fragen des reinen Gefühls keine bestimmte s y s t e m a t i s c h e Antwort geben. Schiller strebt indes offenbar nach einer Vereinigung beider Erscheinungsformen des Sittlichen zu einer Art höherer, idealer Einheit, wie u. a. auch die Ausführungen über den Idealisten und Realisten in der Abhandlung ‚Über naive und sentimentale Dichtung‘ zeigen, die, „um jeder Miſsdeutung vorzu-

1) Vergl. das mehrmalige ‚oft‘ an der Seite 19 zitierten Stelle.

beugen“, von vornherein betonen, dafs „nur durch die vollkommen gleiche Einschliefsung beider dem Vernunftbegriffe der Menschheit Genüge geleistet werden kann“.[1]) Überweg fafst das Verhältnis wohl richtig zusammen, wenn er sagt, dafs Schiller die moralische Kraft stets über die blofs ästhetische Bildung gesetzt, aber als höchstes, wenn auch nie ganz erreichbares, Ideal die Verbindung beider betrachtet habe.[2])

Es wäre ein Leichtes, die von uns zur Würdigung von Schillers ethischem Standpunkt aus seinen philosophischen Schriften beigebrachten Belegstellen durch zahlreiche andere, namentlich auch aus seinen Gedichten,[3]) zu vermehren; doch das würde zu weit führen. Auch die Dramen Schillers, und nicht blofs die Jugenddramen, sondern auch die n a c h seiner philosophischen Durchbildung und nach der Bekanntschaft mit Goethe geschriebenen, zeigen uns mit Vorliebe den Menschen im erhabenen Kampfe gegen die Macht des Schicksals; und an einigen seiner Gestalten, wie Max und Thekla oder der Jungfrau von Orleans, hat er speziell die Erhebung des schönen Charakters zu moralischer Gröfse dargestellt, während er rein harmonische ‚schöne Seelen‘ dichterisch nicht zu schaffen verstanden hat. Unter seinen Frauengestalten findet sich keine Iphigenie oder Leonore. Und befindet er sich damit nicht gerade im Einklang mit dem Leben? Haben solche leidenschaftslose Musternaturen, bei aller poetischen Schönheit, nicht etwas Unwahres an sich? „Ewig klar und spiegelrein und eben“ fliefst nun einmal dem Menschen das Leben nicht dahin; oft genug wenigstens bleibt uns „zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden nur die bange Wahl“. Die reine Harmonie mag als Ideal uns vorleuchten und uns stärken, fürs Leben taugt der sittliche Kampf.

Wenden wir uns von diesen allgemeineren Betrachtungen, auf die uns die kritische Erörterung von Kants und Schillers ethischer Anschauung führte, zum Schlusse nunmehr zu unserem Ausgangspunkte zurück und überblicken wir kurz das von uns Festgestellte. Wir lernten in unserem ersten, historischen Aufsatz die mächtige, grundlegende Einwirkung Kants auf Schillers philosophisches Denken, daneben freilich auch deren durch Schillers Dichternatur

1) XII 251 Anm.

2) A. a. O. S. 247.

3) Wir verweisen u. a. auf: ‚Die Führer des Lebens‘, ‚Die zwei Tugendwege‘, ‚Theophanie‘, ‚Die moralische Kraft‘, ‚Pflicht für jeden‘, ‚Würde der Frauen‘, ‚Tugend des Weibes‘, ‚Das weibliche Ideal‘, ‚Güte und Gröfse‘.

und Goethes späteren Einfluſs gezogenen Schranken in ihrer geschichtlichen Entwicklung kennen. Im zweiten versuchten wir sodann darzulegen, daſs dem ethischen Rigorismus in dem spezifisch methodischen Sinne, in dem Kant ihn in erster Linie immer genommen, auch Schiller huldigt. Und wir bemerkten endlich in diesem unserem letzten Aufsatz, wie Schiller, über Kant hinausgehend, das Sittlich-Schöne, zu dem bei Kant nur Keime vorhanden, als gleichberechtigt neben das Sittlich-Erhabene stellt. Bleibt nun nach alledem auch vom systematischen Gesichtpunkte aus Schiller der Kantianer, als der er uns — im wesentlichen — historisch erschienen ist?

Ich denke, wir dürfen diese Frage bejahen. Denn die einzige Differenz, die ihn ethisch von Kant trennt, hat Schiller selbst in klarer, systematischer Einsicht geschlichtet, indem er, dem kantischen Gedanken von der Eigentümlichkeit der verschiedenen Bewuſstseinsgebiete folgend, dasjenige, in dem er über Kant hinausging, das Sittlich-Schöne, auf den Boden des Ästhetischen verwiesen hat. Schon in der Abhandlung ‚Über das Pathetische' wird dies durch die Unterscheidung von moralischer und ästhetischer Schätzung ersichtlich. Leonidas befriedigt uns moralisch, er entzückt uns ästhetisch. Wir verweisen insbesondere auf die in jenem Aufsatze sich findende Anmerkung über die Verschiedenheit des ästhetischen Eindrucks, den der Kantische Pflichtbegriff auf seine Beurteiler mache, und begnügen uns, die S. 23 von uns gezogene Schluſsfolgerung zu wiederholen: „Kann die rigoristische Ethik besser in ihrem innersten Kern ergriffen, wärmer gegen Gegner verteidigt, feiner — und zwar dies letztere, wie wir sehen werden, in Fortbildung Kantischer Anregungen ästhetisch erweitert werden?" Auch anderwärts tritt ein ähnlicher Gedankengang hervor, wie z. B., wenn der Schluſs von ‚Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten' das strenge System des rigiden Ethikers „zur Sicherheit noch an den beiden starken Ankern der Religion und des Geschmacks befestigen" will. Den schärfsten Ausdruck dieser reinlichen Scheidung von Ethik und Ästhetik aber enthält die groſse Anmerkung zum 23. ästhetischen Briefe. Im Laufe derselben heiſst es: „. . . Der Moralphilosoph lehrt uns zwar, daſs man nie mehr tun könne als seine Pflicht, und er hat vollkommen recht, wenn er bloſs die Beziehung meint, welche Handlungen auf das Moralgesetz haben. Aber bei Handlungen, welche sich bloſs auf einen Zweck beziehen, über diesen Zweck noch hinaus ins Übersinnliche gehen (welches hier nichts anderes heiſsen kann als das

Physische ästhetisch ausführen), heifst zugleich über die Pflicht hinausgehen, indem diese nur vorschreiben kann, dafs der Wille heilig sei, nicht, dafs auch schon die Natur sich geheiligt habe. Es gibt also zwar kein moralisches, aber es gibt ein ästhetisches Übertreffen der Pflicht, und ein solches Betragen heifst edel. Eben deswegen . . . haben manche ästhetischen Überflufs mit einem moralischen verwechselt und, von der Erscheinung des Edeln verführt, eine Willkür und Zufälligkeit in die Moralität hineingetragen, wodurch sie ganz würde aufgehoben werden . ." [1])

Es gibt kein moralisches, aber ein ästhetisches Übertreffen der Pflicht: damit ist Kants vorsichtige Grenzbestimmung zwischen Ethik und Ästhetik genau gewahrt, die nur scheinbar gestörte systematische Übereinstimmung mit dem kritischen Idealismus wiederhergestellt. Was Schiller weiteres durch die Ausbildung des Begriffes der sittlichen Schönheit über Kant hinaus geleistet hat, vollzieht sich nunmehr im Rahmen der kritischen Methode. In diesem Sinne hatte Wilhelm von Humboldt, Schillers erster und bedeutendster Jünger, recht, wenn er in des Freundes moralischen Ansichten „das recht verstandene Moralsystem der kritischen Philosophie" erblickte. Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit sind nun vereinbar: sie haben beide, jener (um mit Schillerschen Worten zu reden) im Felde der reinen Vernunft und bei der moralischen Gesetzgebung, diese im Felde der Erscheinung und bei der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht, ihre Berechtigung nachgewiesen und die ihnen gebührende Stelle gefunden.

1) XII 90 f. Hiernach erledigt sich auch der Streit um das vielbesprochene (u. a. von Kuno Fischer gänzlich mifsverstandene): Der Mensch lerne „edler begehren, damit er nicht nötig habe, erhaben zu wollen", was in demselben Zusammenhange steht.

Goethe und Kant.

Goethes philosophische Entwicklung unter besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Kant.

Die Beziehungen unseres gröſsten Dichters zu unserem gröſsten Philosophen oder, um mit Goethes eigenen Worten zu reden, zu dem „ohne allen Zweifel vorzüglichsten der neueren Philosophen" haben, obwohl über ein Jahrhundert seit Goethes ersten Kantstudien verflossen ist, noch keine zusammenhängende Darstellung gefunden. Entweder begegnet man der Meinung, Goethe habe als echter Dichter überhaupt in keinem anderen als negativen oder doch höchst losen Verhältnis zur Philosophie gestanden, oder man hört ihn, mit etwas mehr oder weniger Einschränkung, als Spinozisten bezeichnen.

Die erstere Ansicht bedarf, obschon sie sich scheinbar auf Goethesche Selbstzeugnisse zu stützen vermag, kaum einer eingehenden Widerlegung. Denn, hat Goethe auch einmal gestanden, daſs ihm für Philosophie im eigentlichen Sinne das Organ gefehlt, und ein andermal erklärt, daſs er sich „von der Philosophie immer frei gehalten und nur auf den Standpunkt des gesunden Menschenverstandes gestellt habe", so sind solche Aussprüche doch *cum grano salis,* jedenfalls nicht in dem Sinne einer Ablehnung aller Philosophie zu verstehen. Bei einem so allumfassenden, nicht bloſs Dichter-, sondern auch Denkergeiste, dem zugleich ein so vollendetes Sich-Ausleben vergönnt war, wäre ein Ignorieren der mächtigen philosophischen Bewegung, die gerade zu seinen Lebzeiten ihren Höhestand erreichte, auf die Dauer ganz undenkbar gewesen, muſste vielmehr eine Auseinandersetzung mit ihr notwendigerweise eintreten, — auch wenn nicht die deutlichsten Zeugnisse des Dichters jeden Zweifel darüber benähmen. An ein Schulverhältnis im engeren Sinne darf allerdings bei Goethes starker Individualität, die alles, was ihm geistig nahe tritt, sich amalgamiert, nach sich

ummodelt, von vornherein nicht gedacht werden. Ebenso bekannt ist, dafs Goethe keine einzige fachphilosophische Abhandlung geschrieben, geschweige denn ein System entworfen, vielmehr sich nur gelegentlich in vereinzelten Stellen seiner Briefe, Gespräche und Tagebücher sowie in Sprüchen, selten in längeren Ausführungen über seine eigenen philosophischen Anschauungen und sein historisches oder systematisches Verhältnis zu bestimmten Philosophen ausgesprochen hat. Also nur um philosophische Anregung, Beeinflussung, Verwandtschaft, noch richtiger vielleicht Fundamentierung selbstgewonnener Ansichten kann es sich bei unserem Dichter handeln. Eben diese letztere war oder wurde ihm, gerade weil er selbst den Beruf zum philosophischen Systematiker nicht in sich fühlte, handeln. Eben diese letztere aber war oder wurde ihm, gerade weil er selbst den Beruf zum philosophischen Systematiker nicht in sich fühlte, zum Bedürfnis.

Weit häufiger findet man denn auch die Meinung vertreten, dafs Goethe einer bestimmten philosophischen Richtung sich angeschlossen habe. Als solche aber ist es fast Mode geworden, den Spinozismus anzusehen, während Kants Einflufs bei weitem nicht genügend, oft gar nicht gewürdigt zu werden pflegt. So spricht z. B. Hermann Grimm, nachdem er in dem Griechen Homer, dem Germanen Shakespeare, dem Romanen Raphael und dem Semiten Spinoza die Kulturelemente statuiert hat, aus denen er seinen Goethe sich zusammensetzen läfst, das kühne Wort gelassen aus: Keine Philosophie hat Goethe genügt als die Spinozas; Kants Name dagegen findet nur an zwei untergeordneten Stellen Erwähnung.[1]) Danzel in seiner geistreichen, freilich nach Hegelscher Weise öfters dialektisch-spintisierenden Schrift ‚Über Goethes Spinozismus‘ (1842) gab wenigstens zu, Goethes „Fortschreiten über den Spinozismus sei von vornherein prädestiniert gewesen, an den Kantischen Kritiken zum Selbstbewufstsein zu erwachen“. Wie sehr aber im allgemeinen auch heute noch die alte Ansicht von Goethes Spinozismus vorherrscht, beweist ein jeder Blick in die Goethe-Literatur. Nur vereinzelte Stimmen erst haben dagegen auf Goethes Kantianismus in energischerer Weise aufmerksam ge-

---

1) *H. Grimm, Goethe. Vorlesungen. 2. Aufl. S. 183ff. 189.* Über Kant S. 364f. 418. — Auch die preisgekrönte Goethe-Biographie von Richard M. Meyer brachte über unser Thema nur die drei Worte zum Jahre 1790: „Er [Goethe] studiert Kant“, um daran einige philosophisch nichtssagende Sätze zum Lobe von Goethes sinnlicher Anschauung gegenüber der Skepsis (!) Kants anzuschliefsen (S. 220).

macht: so, nachdem Classen in einem kürzeren Grenzbotenartikel vorangegangen war,[1]) namentlich Otto Harnack,[2]) und von philosophischer Seite Cohen,[3]) indessen bisher beinahe ohne jeden Erfolg, sodaſs Harnack sich noch sieben Jahre später zu der Klage veranlaſst sah, wie wenig man auf seine, Goethes (wenigstens des alten Goethe) Bestimmtsein durch Kantische Gesichtspunkte darlegenden, Grundgedanken eingegangen sei, ja dieselben vielleicht, da er (Harnack) ihnen mehr tatsächlich gefolgt, als sie ausdrücklich betont, kaum genügend bemerkt habe.[4])

Der Hauptgrund, weshalb eine erschöpfende Monographie über Goethes Verhältnis zu Kant noch nicht geschrieben worden ist, möchte wohl in der Schwierigkeit und verhältnismäſsigen Unvollständigkeit des Quellenmaterials zu finden sein. Während z. B. Schillers philosophische Entwicklung klar vor aller Augen liegt, so haben wir aus Goethes langem Leben, ganz abgesehen von seiner weit schwerer zu erfassenden philosophischen Individualität, fast nur unzusammenhängende, öfters sich scheinbar widersprechende, zeitlich zum Teil weit auseinander liegende Bekenntnisse und Nachrichten vor uns, aus denen nur mit Mühe sich ein klares Bild gewinnen läſst. Indes auch mit dem heute vorliegenden Material, das durch die Veröffentlichungen der Weimarer Ausgabe manche wertvolle Bereicherung erfahren hat, scheinen uns die wesentlichsten Züge dieses Bildes hergestellt, das Ganze in hellere Beleuchtung gerückt, einzelne anscheinende Widersprüche aufgeklärt werden zu können. Unsere erste und beste Quelle sind natürlich des Dichters eigene Äuſserungen in seinen Schriften, Briefen, Gesprächen, Tagebüchern und sonstigen Bekenntnissen. Mit den Beziehungen auf Gedichte, Sprüche und Deutung derselben auf Kantische Einflüsse — wie sie u. a. Loeper gewagt hat — möchten wir vorsichtig sein; zumal da oft genug Sätze, die stark an Fremdes anklingen, aus der Eigentümlichkeit Goethescher Denkweise zu erklären sind.

Unsere Methode muſs naturgemäſs die historische sein; denn nur, indem wir Goethes philosophischen Entwicklungs-

---

1) *Classen, Goethes naturwissenschaftliche Schriften. Grenzboten 1884. S. 544 ff.*

2) *O. Harnack, Goethe in der Epoche seiner Vollendung (1805—1832). Leipzig 1887. S. XXXIII ff. 2. Aufl. (1901) S. 23 ff.*

3) *Cohen, Kants Begründung der Ästhetik. Berlin 1889.* Kap. 4: Die kritische Ästhetik, ihre Freunde und ihre Gegner.

4) *Harnack, Über neue Goethesche Sprüche. Preuſsische Jahrbücher. 1894. S. 547.*

g a n g verfolgen, können wir uns ein Bild von seiner Stellung zum Kritizismus machen. Wir zerlegen diese Entwicklung in drei Hauptabschnitte:

I. Goethes — vorwiegend negatives — Verhältnis zu Kant bis zu seiner Verbindung mit Schiller (1764—1794).

II. Die Zeit des Zusammenwirkens der beiden Dioskuren (1794 bis 1805).

III. Goethes Alter oder „Goethe in der Epoche seiner Vollendung“ (1805—1832).

Erster Teil.

I.

Goethes philosophische Entwicklung vor seiner Verbindung mit Schiller (1764—1794).

---

1. Von Goethes ersten philosophischen Studien bis zum Auftreten des Kritizismus (1764/5—1781).

Goethes erste Beschäftigung mit Philosophie fällt, nach seiner eigenen Erzählung im sechsten Buche von ‚Wahrheit und Dichtung', in die Zeit nach dem ersten schweren Verluste, der ihn getroffen (Gretchens), vermutlich in den Winter 1764/5.[1]) Um sich zu zerstreuen, wirft sich der Fünfzehnjährige, angeregt durch einen älteren „Freund und Aufseher", auf das ihm ganz neue und fremde Feld der Philosophie, vertritt aber jenem gegenüber alsbald die Anschauung, eine abgesonderte Philosophie sei nicht nötig, vielmehr letztere in Religion und Poesie schon vollkommen enthalten. Lieber als dogmatische Philosophie treibt er Philosophiegeschichte, und zwar nach dem „kleinen Brucker", der von ihm auch in dem Aufsatze ‚Einwirkung der neueren Philosophie' (1820) erwähnt wird, aus dem er aber nichts zu machen weiſs.[2]) Sokrates und Epiktet ziehen ihn am meisten an. Später vertieft er sich auch zeitweise in Bayles Dictionnaire, das er in seines Vaters Bibliothek entdeckt.

---

1) Denn erst später ist von dem Treiben während der schönen Jahreszeit die Rede. Auf das Frühjahr 1764 aber das Ganze zurückzudatieren, verbietet die Erwähnung des bevorstehenden Abgangs zur Universität (Michaeli 1765).

2) Es ist hiermit offenbar nicht das groſse fünfbändige Hauptwerk Bruckers, wie Steiner in seiner Anmerkung zu der betr. Stelle annimmt, sondern die „kleinere" Bearbeitung für Studierende gemeint, die unter dem Titel: Institutiones historiae philosophicae usui academicae iuventutis adornatae Lips. 1747 u. ö. erschienen ist.

Auch in Leipzig findet er keinen Geschmack an der eigentlichen Philosophie. Insbesondere mißfällt ihm das „Auseinanderzerren, Vereinzelen und gleichsam Zerstören" der Geistesoperationen, das die Logik betreibt. So früh zeigt sich schon bei ihm der künstlerische Zug, der dem Zergliedern widerstrebt, zur Synthese hinstrebt. Wer denkt dabei nicht an die „spanischen Stiefel" und das sonstige logische Brimborium, mit dem Mephisto dem Schüler den Kopf warm macht! Kein Wunder, wenn Goethe über die damals die Universitäten beherrschende (Wolfsche) Schulphilosophie das Urteil fällt, daß sie, deren Verdienst in dem Ordnen unter bestimmte Rubriken und einer an sich respektablen Methode bestanden, durch das „oft Dunkle und Unnützscheinende ihres Inhalts, die unzeitige Anwendung jener Methode und durch die allzugroße Verbreitung über so viele Gegenstände" sich fremd, ungenießbar und endlich entbehrlich gemacht habe und deshalb der Philosophie des gesunden Menschenverstandes weichen mußte. Unter den Vertretern der letzteren hebt er in der bekannten Literaturschilderung des siebenten Buches als allgemein bewundert Mendelssohn und Garve hervor, während er in seinem Alter zu dem Kanzler von Müller äußerte, ihm sei die populäre Philosophie stets widerlich gewesen. „Deshalb neigte ich mich leichter zu Kant hin, der jene vernichtet hat." [1])

Während des Straßburger Aufenthaltes fühlt Goethe und sein Kreis, nach der Schilderung des elften Buches von ‚Wahrheit und Dichtung', von der französischen Philosophie, insbesondere den Enzyklopädisten, sich durchaus nicht angezogen. Selbst Voltaire stieß die jugendlichen Stürmer und Dränger ab. „Auf philosophische Weise erleuchtet und gefördert zu werden", hatten sie überhaupt „weder Trieb noch Hang". Das ‚Système de la nature' insbesondere erschien ihnen „grau, cymmerisch, totenhaft", als „die rechte Quintessenz der Greisenheit, unschmackhaft, ja abgeschmackt". Goethe bezeichnet es dann aber bald selbst als einen durch dies Buch veranlaßten „Schaden", daß sie infolgedessen „aller Philosophie, besonders aber der Metaphysik, recht herzlich gram wurden und blieben, dagegen aber aufs lebendige Wissen, Erfahren, Tun und Dichten uns nur desto lebhafter und leidenschaftlicher hinwarfen". Nur Rousseau hatte Gnade vor den Augen der jugendschäumenden Genossen gefunden, ja ihnen sogar „wahrhaft

1) Am 29. Dezember 1823. *Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Fr. v. Müller, hrsg. v. Burkhardt. Stuttgart 1870.*

zugesagt“. Später hat sich Goethe freilich in diesem Punkte wesentlich korrigiert, indem er in einem Gespräche mit Eckermann [1]) bemerkte: „Sie haben keinen Begriff von der Bedeutung, die Voltaire und seine groſsen Zeitgenossen in meiner Jugend hatten, und wie sie die ganze sittliche Welt beherrschten. Es geht aus meiner Biographie nicht deutlich hervor, was diese Männer für einen Einfluſs auf meine Jugend gehabt“ — Goethe rezitiert im Verlaufe des Gespräches noch aus dem Gedächtnis ein Voltairesches Gedicht *Les Systèmes!* — „und was es mich gekostet, mich gegen sie zu wehren und mich auf eigene Füſse in ein wahres Verhältnis zur Natur zu stellen“.

K a n t s wird in dieser ganzen ausführlichen Bildungsgeschichte nicht gedacht, obwohl Herder, der gewesene Schüler und damals noch bewundernde Verehrer des Königsberger Philosophen, die Straſsburger Freunde doch gewiſs auf denselben aufmerksam gemacht, mindestens seinen Namen vor ihnen genannt haben wird. Der vorkritische Kant scheint demnach ohne jeden bemerkbaren Einfluſs auf den jungen Goethe gewesen zu sein, wenigstens liegt keine Spur davon vor. Daſs er ihn aber gekannt hat, beweist eine unseres Wissens noch nirgends verwertete Stelle aus einer Rezension, die Goethe für die *Frankfurter Gelehrten Anzeigen* 1773 verfaſste. Sie betrifft eine deutsche Übersetzung von ‚Herrn Hollands philosophische Anmerkungen über das System der Natur, Bern 1772‘ und nennt als die namhaftesten deutschen Weltweisen, deren Waffen sich der „schwerbewaffnete“ Deutsche gegen den „leichtgerüsteten“ Franzosen, der „regulierte Krieger“ gegen den „Parteigänger“ bedient habe: Sulzer, Kant, Mendelssohn, Garve; Kant also neben den von ihm oben (S. 126) als berühmteste Popularphilosophen erwähnten Mendelssohn und Garve, freilich auch zusammen mit dem in zwei früheren Rezensionen wegen seiner schwachen Ästhetik gründlich mitgenommenen Sulzer.[2]) — Von seinem eigenen Wissen bemerkt Goethe, daſs es in jener Zeit noch sprunghaft und ohne eigentlichen philosophischen Zusammenhang gewesen sei (IV, 173).

---

1) 3. Januar 1830 (bei Reclam II, 116). Wir werden in Zukunft Briefe und Gespräche, da viele jetzt bereits in mehreren Ausgaben gedruckt vorliegen, in der Regel nur nach dem Datum zitieren; die Werke, wo nichts anderes bemerkt ist, nach der groſsen Cottaschen Ausgabe von ‚Goethes poetische und prosaische Werke in 2 Bänden‘ 1836—47 (5 Bände).

2) S. W. V, 410; über Sulzer vgl. S. 391 f. 395 f.

Neue philosophische Anregung erhielt der Dichter auf seiner Rheinreise 1774 durch sein Bekanntwerden mit Friedrich Jacobi. Bei ihm fühlt er sich nicht mehr in innerem Widerstreit, wie zwischen Lavater und Basedow, sondern findet eine verwandte Gefühlsnatur. Inzwischen hatte er aber „das Dasein und die Denkweise eines aufserordentlichen Mannes“ kennen gelernt und, wenn auch „nur unvollständig und wie auf den Raub“, in sich aufgenommen: Spinozas. Wir wollen hier nur das Hauptsächlichste von dem hervorheben, was Goethe an Spinoza fesselt. Als erstes in dieser Hinsicht hebt er dessen grenzenlose Uneigennützigkeit hervor. Was uns aber am wichtigsten ist: gerade die Gegensätzlichkeit des holländischen Philosophen zu der eigenen „alles aufregenden“ poetischen Sinnesart zieht ihn am meisten an. Spinozas ausgleichende Ruhe, seine mathematische Methode und „eben jene geregelte Behandlungsart, die man sittlichen Gegenständen nicht angemessen finden wollte“, machen ihn zu „seinem leidenschaftlichen Schüler, zu seinem entschiedensten Verehrer“. Freilich sieht es in Goethes Innerem zunächst noch aus wie ein „siedendes und gährendes“ Chaos. Der philosophischere, „selbst in Betrachtung des Spinoza weit fortgeschrittenere“ Jacobi sucht es zu lichten, ihn zu leiten und aufzuklären. Wir hören von innigsten Gefühlsverbindungen und seligen Empfindungen in Mondscheinnächten (14. Buch IV, 197 f.). — Später, während des Frankfurter Aufenthaltes, nachdem er „lange nicht an Spinoza gedacht“, finden wir ihn von neuem in dessen Studium vertieft, diesmal durch die zufällige Auffindung eines gehässigen Pamphlets gegen ihn und durch die Lektüre des ihm mifsfallenden Artikels *Spinoza* in Bayles Wörterbuch[1]) veranlafst. „Abermals“ eilt er zu den „einst durchblätterten“ Werken, „und dieselbe Friedensluft wehte mich wieder an“. Er verbreitet sich bei dieser Gelegenheit, „da über diesen Gegenstand so viel und auch in der neueren Zeit gestritten worden“ (der diese Stelle enthaltende vierte Teil von ‚Wahrheit und Dichtung‘ wurde bekanntlich erst in den letzten Lebensjahren Goethes beendet) ausführlicher über jene „so gefürchtete, ja verabscheute Vorstellungsart“, an der ihn besonders die friedsame Lehre vom Entsagen gegenüber dem Ewigen, Notwendigen, Gesetzlichen angezogen, und in der ihn der Umstand nur bestärkt habe, dafs seine „werten Mystiker“,

1) Aus diesem hatte er schon früher auch Giordano Bruno kennen gelernt, an den die ältesten Faust-Fragmente anklingen sollen (cf. *Goethe-Jahrbuch 1886*).

ja selbst Leibniz des Spinozismus verdächtigt worden seien. Wir müssen bezüglich dieser „Vorstellungsart“ und Goethes Auffassung derselben auf die betreffenden Monographien (von Danzel, Suphan, Schneege u. a.) verweisen und möchten nur noch eine Stelle hervorheben, weil sie, seine Bescheidenheit und zugleich das Freie seines Verhältnisses zu Spinoza kennzeichnend, auch für seine Stellung zu anderen Philosophen typisch ist. „Denke man aber nicht, daſs ich seine Schriften hätte unterschreiben und mich dazu buchstäblich bekennen mögen. Denn . . . man wird dem Verfasser von Werther und Faust wohl zutrauen, daſs er nicht selbst den Dünkel gehegt, einen Mann vollkommen zu verstehen, der als Schüler von Descartes durch mathematische und rabbinische Kultur sich zu dem Gipfel des Denkens hervorgehoben.“

Wir nähern uns dem Ende unseres ersten Abschnitts. Daſs Kant in den siebziger Jahren noch keinen Eindruck auf Goethe gemacht hat, kann uns nicht wundernehmen. Einmal war die Sturm- und Drangperiode in Goethes Leben schon an sich dem Studium eines so ganz anders gearteten Denkers nichts weniger als günstig. Dann aber ist zu bedenken, daſs wir hier noch den vorkritischen Kant vor uns haben, der überdies gerade während jenes Jahrzehnts, mit der Vorbereitung seines gewaltigen, grundstürzenden Werkes beschäftigt, schriftstellerisch völlig untätig war. Sein Name war zwar innerhalb des Kreises der Fachgenossen und bei den Studierenden von Königsberg sehr angesehen, wurde auch sonst wohl (u. a. von Goethe selbst, wie wir sahen) mit Achtung genannt, war aber doch ohne die spätere epochemachende Bedeutung. Es war die Periode, in welcher Kant, wie Goethe später in seiner Gedächtnisrede auf Wieland (1813) charakterisierend bemerkt, „in kleinen Schriften nur von seinen gröſseren Ansichten präludierte und in heiteren Formen selbst über die wichtigsten Gegenstände sich problematisch zu äuſsern schien“. Ob Goethe solche kleineren Schriften, wie etwa die später Schiller gegenüber erwähnten ‚Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen‘, schon damals gelesen, ist aus dem bisher vorhandenen Material nicht festzustellen, indes unwahrscheinlich, da wir auſser der angeführten Stelle in den *Frankfurter Gelehrten Anzeigen* Kants Namen von Goethe nie genannt finden, und auſserdem die Art der Erwähnung in jenem Briefe an Schiller (vom 18. Februar 1795) eher auf eine erst kurz vorher erfolgte Lektüre schlieſsen läſst. Wenn Goethe übrigens in jener Rede auf Wieland (IV, 642)

fortfuhr, in seiner vorkritischen Periode habe Kant „unserem Freunde noch nahe genug gestanden", so hatte er damit auch insofern recht, als Kant Wielands Dichtungen hoch schätzte und noch am 18. Dezember 1787 an dessen Schwiegersohn Reinhold schrieb: „. . . . . Ihrem verehrungswürdigen Herrn Schwiegervater bitte ich, neben der gröſsten Empfehlung, zugleich meinen innigsten Dank für das mannigfaltige Vergnügen zu sagen, das mir seine unnachahmlichen Schriften bereitet haben." So ist es jedenfalls wohl zu verstehen, daſs Kant dem jungen Dichter als einer der Aufklärungsphilosophen erschien und deshalb von ihm in einem Atem mit Mendelssohn, Sulzer und Garve genannt wird.

Nun aber erschien 1781 Kants erstes kritisches Hauptwerk, das die gesamte bisherige Philosophie auf den Kopf stellte: die Kritik der reinen Vernunft. Machte sie auch auf Goethe Eindruck? und welchen? Diese Frage soll uns ein zweiter Abschnitt beantworten, der uns von jenem wichtigsten Grenzjahr in der Geschichte der neueren Philosophie bis zu dem Erscheinen der für Goethe eigentlich erst epochemachenden letzten der drei groſsen Kritiken begleiten wird.

2. Von dem Auftreten des Kritizismus bis zum Erscheinen der Kritik der Urteilskraft (1781—1790).

Die vorzüglichste Quelle, der wir in unserer bisherigen Darstellung folgen konnten, ‚Wahrheit und Dichtung', läſst uns bereits mehrere Jahre vor Beginn dieses Zeitraums im Stich, während die ‚Tages- und Jahreshefte' erst mit den neunziger Jahren ausführlicher zu werden anfangen. Von Goethes eigenen Schilderungen seines philosophischen Entwicklungsganges bleibt uns daher nur der bereits im Beginne unserer Darstellung zitierte wichtige Aufsatz ‚Einwirkung der neueren Philosophie', den Goethe zuerst 1820 im zweiten Hefte des ersten Bandes ‚Zur Morphologie' veröffentlichte. Da derselbe aber nicht vor 1817 geschrieben ist und sich chronologisch höchst unbestimmt ausdrückt, so wäre zuvor zu untersuchen, was sich etwa aus gleichzeitigen Quellen (Briefen, Tagebüchern) über Goethes philosophische Studien während der achtziger Jahre feststellen läſst.

Wenn wir unter diesen Quellen die Briefe an Frau von Stein an erster Stelle nennen, so kann dies nur auf den ersten Blick seltsam erscheinen. Denn jeder, der weiſs, wie in diesen Briefen und Zetteln, deren an einem Tage oft mehr als einer ge-

schrieben ward, des Dichters ganzes Wesen sich aufs klarste abspiegelt, daſs ferner in ihnen bis zu der italienischen Reise keine gröſseren Lücken vorkommen, und endlich, bis zu welchem Grade Goethe auch an seinen literarischen, ja wissenschaftlichen Beschäftigungen die Freundin geistigen Anteil nehmen lieſs, wird uns verstehen. Da lesen wir nun von allen möglichen, nicht bloſs poetischen und literarischen, sondern auch wissenchaftlichen, besonders naturwissenschaftlichen Studien, daneben von Geschichte, Politik, Reisebeschreibungen, von der Lektüre alter Klassiker und von Herders neuen Schriften, aber nichts von Kant, wenig von Philosophie überhaupt. Das Wenige, was wir von Philosophischem hören, drängt sich in die anderthalb Jahre vom Spätherbst 1784 bis Frühjahr 1786 zusammen. Im November 1784 finden wir Goethe über der Lektüre der ihm von Jacobi geschickten Hemsterhuisschen Dialoge, die er auch der Freundin und „Seelenführerin" mitgeteilt hat (Briefe vom 4. und 9. November). Am 19. November schreibt er aus Jena, daſs er von dort den Spinoza lateinisch mitbringe, „wo alles viel deutlicher und schöner ist".[1]) Die Lektüre Spinozas bildet dann im Winter 1784/85 einen Teil der vertrauten Abendunterhaltungen mit Herders und Frau von Stein; daneben Herders *Ideen*. Am 27. Dezember schreibt er: „Ich las noch zuletzt in unserem Heiligen"; offenbar ist Spinoza gemeint. Am 11. Sept. 1785 werden Jacobis ‚Briefe an Mendelssohn über die Lehre des Spinoza' kurz erwähnt; am 20. und 21. Februar 1786 sendet er der Freundin die auf eben den philosophischen Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn bezüglichen Schriften, ohne sich in diese in seinen Augen neben Spinozas Gröſse kleinlich und armselig erscheinenden Streitigkeiten einmischen zu wollen.

Mit dem hier Gesagten stimmt dasjenige überein, was wir aus Goethes gleichzeitigem Briefwechsel mit dem Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi erfahren. Wir heben auch hier nur das Wichtigere heraus. Nach einem Briefe vom 12. Januar 1785 liest Goethe Spinoza immer wieder und stimmt in der Beurteilung desselben mehr mit Herder als mit Jacobi (Spinozas Gegner) überein. Am 9. Juni wird der jüdische Denker von Goethe lebhaft gegen den Vorwurf des Atheismus verteidigt und als *theissimus et christia-*

1) Zu derselben Zeit (11. Nov. 1784) schreibt er Knebel, er lese Spinozas Ethik und fühle sich ihm sehr nahe, obgleich dessen Geist viel tiefer und reiner sei als der seinige. Von 1776—1784 hatte sein Spinoza-Studium, wie es scheint, völlig brachgelegen.

nissimus bezeichnet. „Er (Spinoza) beweist nicht das Dasein Gottes, das Dasein ist Gott.“ Freilich habe er die Schriften des trefflichen Mannes nie „in einer Folge gelesen“ und vermöge daher das gesamte Lehrgebäude desselben nicht zu überblicken. „Meine Vorstellungs- und Lebensart leiden's nicht.“ Überhaupt habe er (Goethe) „nie an metaphysische Vorstellungsart Ansprüche gemacht“, Herder werde es demnächst besser ausdrücken! — Am 21. Oktober erklärt er, „ohne Spinozas Vorstellungsart von Natur zu haben“, müsse er doch, „wenn die Rede wäre, ein Buch anzugeben, das unter allen, die ich kenne, am meisten mit der meinigen übereinkommt, die Ethik (sc. Spinozas) nennen“. Dagegen tadelt er Jacobis Glaubensbegriff als sophistisch. Die Briefe von Ende 1785 und Anfang 1786 drehen sich um den bekannten literarisch-philosophischen Streit zwischen Mendelssohn und Jacobi über Lessings Spinozismus; Goethe spricht zwar von den „jüdischen Pfiffen des neuen Sokrates“ (Mendelssohn), ist aber auch mit Jacobis Haltung nicht zufrieden. Von gröſserem Interesse für uns ist eine längere Ausführung des letzteren über Kant (am 13. Dezember 1785). Er habe Kant, an dem man nicht vorbei könne, von neuem vorgenommen und durchstudiert; jetzt wolle er ihn „von Grund aus illustrieren“. Mit Kant und Hemsterhuis wolle er „gegen die Berliner vorrücken“; jene würden „unter seinem Kommando (!) die trefflichsten Dienste tun“. Indem er sodann in einigen Sätzen seine Auffassung von Kants „Glauben“ vorträgt, fügt er die sein naives Selbstgefühl bezeichnende Anmerkung hinzu: „Ich gebe Dir hiermit den Schlüssel zu dem ganzen System und seinen wahren Kern, den Kant selbst noch nicht gekostet hat.“ (!) Jacobi ist sonach wohl einer der ersten in der zahlreichen Reihe derer, die Kants „wahren Kern“, im Gegensatz zu ihm, aber besser als er selbst, ergriffen zu haben glaubten. „Du bist der erste, dem ich dies Geheimnis (!) offenbare. Aber laſs mich mit meiner Illustration einmal ganz zu Ende sein.“ In einer Nachschrift vom 14. Dezember fügt er noch die interessante Notiz bei: „Mein Büchlein hat Kant, sowie es erschien, mit groſser Begierde gelesen, er soll mit dem Vortrage und dem ganzen Inhalte sehr zufrieden gewesen sein. Aus dem Spinoza hat er nie einen Sinn ziehen können. Will es auch nicht können. Vielleicht künftig mehr hierüber, im Vertrauen.“ Es wäre von groſser Wichtigkeit für uns, wenn wir Goethes Erwiderung auf diesen Brief kännten. Leider besitzen wir eine solche nicht. Entweder ist ein

Brief zwischen diesem und dem nächsten — in der Ausgabe von Max Jacobi, dem Sohne des Philosophen, auf den Februar 1786 datierten [1]) — Briefe Goethes verloren gegangen, was wir nach einer Anspielung auf einen erteilten Auftrag im Anfange letzteren Briefes anzunehmen geneigt sind; oder dieser nächsterhaltene Brief, der nach der Annahme der neuen Weimarer Ausgabe bereits im Januar gschrieben ist, wäre die Antwort, wäre aber auf Jacobis Ausführungen über die Kantische Philosophie, absichtlich oder unabsichtlich, nicht eingegangen. Wie dem nun auch sein mag, jedenfalls hat Jacobis Offenbarung des „Geheimnisses" von Kants „wahrem Kern" keinen nachhaltigen Eindruck auf Goethe hervorzubringen vermocht, sonst müſste sich doch in seinen zahlreichen brieflichen und schriftstellerischen Äuſserungen aus jener Zeit irgend ein Wort über Kant finden. Übrigens kommt auch in den folgenden Briefen Goethe den philosophischen Bestrebungen des Pempelforter Freundes wenig entgegen. Am 14. April z. B. berichtet er von seinen mancherlei naturwissenschaftlichen Studien und wirft nur die Frage dazwischen: „Was machst Du alter Metaphysikus? Was bereitest Du Freunden und Feinden?" während das folgende Schreiben vom 5. Mai 1786 sogar, nach einem scharfen Tadel aller literarischen Händel überhaupt (dies von dem späteren Xeniendichter!) und der Streitschrift Jacobis insbesondere, den vollen Gegensatz der beiderseitigen Weltanschauungen schildert! „Gott hat Dich mit der Metaphisik (sic!) gestraft und Dir einen Pfahl ins Fleisch gesetzt, mich mit der Phisik gesegnet." „Ich halte mich an die Gottesverehrung des Atheisten p. 77 und überlasse euch alles, was ihr Religion heiſst und heiſsen müſst. Du hältst aufs Glauben an Gott, ich aufs Schauen." Im Festhalten an Spinozas *scientia intuitiva* will Goethe sein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge widmen, einerlei, wieweit er damit kommt. — Der nächste, Wissenschaftliches enthaltende Brief an Jacobi stammt erst aus dem Jahre 1791, greift also über unseren Zeitabschnitt hinaus.

Wir sind in dem Zitieren Goethescher Selbstbekenntnisse aus dieser Zeit mit Absicht etwas ausführlicher gewesen, weil wir Goethes ganze dem Beschauen zugekehrte Art, seine Hinneigung zu dem Pantheismus Spinozas und demgemäſs Ablehnung des Kritizismus während jener Periode deutlich charakterisieren wollten. Dem-

1) *Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi, herausgegeben von Max Jacobi. Lpz. 1846. S. 102.*

gemäſs, — denn Kant und Spinoza stehen sich (was auch Kants oben von Jacobi zitierter Ausspruch besagt) diametral gegenüber; hier heiſst es: man kann nicht zween Herren dienen. Auf der einen Seite stehen Kant und, damals wenigstens mit ihm verbündet, Jacobi, auf der anderen Spinoza, Goethe und — Herder. Auf das Verhältnis zu dem letzteren müssen wir daher noch mit einigen Worten zurückkommen.

Die nahe Verbindung, in der Goethe mit Herder in jenem Zeitraum, namentlich um die Mitte der achtziger Jahre, steht, zeigt sich auch in philosophischer Beziehung. Herder hatte sich mittlerweile aus dem einstigen Schüler und Verehrer Kants in einen, wenn auch noch nicht offenen, Gegner desselben verwandelt. Die einzelnen Phasen dieser Entwicklung aufzuzeigen, ist hier nicht des Ortes, zumal da dieselbe in Kühnemanns Herderbiographie aufs klarste beleuchtet worden ist.[1]) Wir wollen nur einige Stellen aus dem Briefwechsel zum Zeugnis dafür anführen, wie verwandt, ja man möchte zuweilen fast sagen abhängig Goethe philosophisch von Herder erscheint. Hatten wir ihn schon oben in einem Briefe an Jacobi auf Herder verweisen sehen, so spricht sich dies Verhältnis noch deutlicher in seinen eigenen Briefen an Herder aus. So schreibt er diesem Ende Mai (oder Anfang Juni) 1785: „. . . . Laſs mich doch sehen, was Du ihm (sc. Jacobi) schreibst, und laſs uns darüber sprechen"; und vierzehn Tage später, am 11. Juni, übersendet er dem Freunde einen Brief Jacobis und sein eigenes (Goethes) uns bereits bekanntes Antwortschreiben vom 9. Juni mit den Worten: „Hier, lieber Alter, einen Brief, der mir saurer geworden ist als lange einer, auch das Mahnschreiben Jacobis, das diesen Funken aus meiner harten und verstockten Natur herausgeschlagen. Tue nun das Beste, sende, schreibe und befriedige!" Die Begeisterung für Spinoza tritt u. a. in einem Zettel vom 20. Februar 1786 hervor, in dem er meldet, daſs er, um von den Eindrücken des ihm nicht behagenden „jüdischen neuen Testaments", d. h. Mendelssohns oben erwähnter letzter Schrift, loszukommen, Spinozas Ethik aufgeschlagen und sie von der siebzehnten *propositio* des fünften Buches an „mit der gröſsten Erbauung zum Abendsegen studiert" habe. Auch von Herder existieren ähnliche Zeugnisse in bezug auf Goethe. So schreibt

---

1) *Eugen Kühnemann, Herders Leben. München 1895; vgl. besonders das Kapitel: Herder, Kant, Goethe. S. 259—286.* Vgl. ferner auch die Einleitung *Horst Stephans* zu: *Herders Philosophie (Philos. Bibl. Bd. 112). 1906.*

Herder am Schlusse eines Briefes an Jacobi: „Goethe hat, seit Du weg bist, den Spinoza gelesen, und es ist mir ein groſser Probierstein, daſs er ihn ganz so verstanden, wie ich ihn verstehe. Du muſst auch zu uns herüber." Und in demselben Briefe (vom 20. Dezember 1784) erzählt er von einem Schreiben Hamanns, welcher kurz vorher eine gegen Kant gerichtete Schrift ‚Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft' ausgearbeitet hatte: „Ich habe den Brief (Hamanns) Goethe kommuniziert, und er hat ihm soviel Freude gemacht wie mir." Die damalige Stellung Goethe gegenüber Kant wird endlich bezeichnet durch seine damals besonders stark ausgesprochene Begeisterung für Herders ‚Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit', welche durch Kants berühmte Rezension in der ‚Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung' vom Standpunkte des Kritizismus aus unbarmherzig zerpflückt wurden. Am 8. Dezember 1783 schreibt Goethe an Knebel, daſs er die ersten Kapitel zusammen mit dem Verfasser lese und sie „köstlich" finde, ähnlich am 4. Dezember an Frau von Stein. Aber auch noch am 20. Februar 1785, nachdem Kants Rezension bereits erschienen war, erklärte er Herder nach dem Durchlesen des Manuskriptes zum zweiten Teile: „Zu dem ganzen Inhalte sage ich Ja und Amen." Ja, wenn wir Falk [1]) glauben, so hätte Goethe später einen groſsen Teil von Herders Gedanken für sein geistiges Eigentum erklärt. Herder spie damals Gift und Galle gegen seinen früheren Lehrer Kant, sprach von dessen „hundeelender, eiskalter Knechtsschwärmerei und Besserwisserei" (an Jacobi 25. Februar 1785), ohne sich doch öffentlich gegen ihn herauszuwagen (an denselben, 16. September 1785). Wie weit Goethe in dieser Gegnerschaft mit ihm gegangen, wissen wir bei dem Mangel an Zeugnissen nicht. Allein, wenn eine spätere Mitteilung Carolinens von Herder,[2]) daſs Goethe, bevor ihm Schiller „die Grundsätze der neuen kritischen Philosophie mitgeteilt", über die Philosophie Kants g e s p o t t e t habe, bei der sachlichen und chronologischen Unbestimmtheit der Angabe und bei der leidenschaftlichen Voreingenommenheit, den ihre Verfasserin gegen den vermeintlichen Feind ihres Mannes

---

1) *Falk, Goethe aus näherem persönlichen Umgange dargestellt. Leipzig 1856. S. 36. Vgl. Schneege, Goethes Verhältnis zu Spinoza in Philos. Monatsh. XXVII. S. 391 f.*

2) Aus den *Lebenserinnerungen* Carolinens von Herder, mitgeteilt von B. Suphan in *Preuſs. Jahrb. 43, 424.*

hegte,[1]) überhaupt Glauben verdient, so würde die Tatsache (des Spottes) am besten in diese Zeit der gröſsten „Herder-Nähe" Goethes fallen, die zugleich und in demselben Maſse Kant- und Schiller-Ferne ist, während nachher das umgekehrte Verhältnis sich entwickelt. Die Übereinstimmung Goethes mit Herder scheint bis zur Rückkehr von der italienischen Reise gedauert zu haben. Aus der Zeit der letzteren finden sich eine Reihe Äuſserungen, die nicht miſsverstanden werden können. Von Neapel aus schreibt er Herder am 17. Mai 1787: „Wir sind so nah in unsern Vorstellungsarten, als es möglich ist, ohne eins zu sein, und in den Hauptpunkten am nächsten" (IV, 372); aus Rom am 28. August, „Herders Büchlein" *(Gott)* habe er „voll würdiger Gottesgedanken, so rein und schön zu lesen" gefunden (ebd. 393). Über den neu erschienenen Teil der ‚Ideen' spricht er nicht nur dem Verfasser selbst den „lebhaftesten Dank" in den begeisterten Worten aus: „Sie sind mir als das liebenswerteste Evangelium gekommen und die interessantesten Studien meines Lebens laufen alle da zusammen. Woran man sich so lange geplackt hat, wird einem nun so vollständig vorgeführt. Wie viel Lust zu allem Guten hast Du mir durch dieses Buch gegeben und erneut" (12. Oktober. IV, 403). Sondern auch andern gegenüber äuſsert er sich mit dem gleichen Enthusiasmus: „Wie sehr mich Herders Ideen freuen, kann ich nicht sagen. Da ich keinen Messias zu erwarten habe, so ist mir dies das liebste Evangelium (ebd. 402). Und vierzehn Tage später, nachdem er das Ganze zu Ende gelesen, findet er es „durchaus köstlich gedacht und geschrieben", auch den Schluſs „herrlich, wahr und erquicklich" (Rom, 27. Oktober 1787. IV, 403). — So bestimmt lautenden Zeugnissen eines Goethe gegenüber kann man doch nicht mit Kühnemann[2]) „die vollkommene Übereinstimmung der Gedanken Herders und Goethes in den achtziger Jahren" schlechtweg als „zu den zahlreichen Illusionen der offiziellen Literaturgeschichte gehörig" bezeichnen,

---

1) So schreibt sie z. B. am 6. Dezember 1807 an J. G. Müller: „... Goethe hatte ihn (sc. Professor Meyer) als Freund von Herder abgewandt; vielleicht hat er sich seitdem zum Bessern geändert, wie Goethe denn des Vaters Tod sehr angegriffen haben soll, und er jetzt gute Gesinnungen über ihn äuſsern soll. Ach, sie haben nur jetzt keinen Wert für mich. Goethe ist für mich tot"; vgl. auch den Brief vom 12. März 1809. *(Von und an Herder, 3. Bd.)*.

2) A. a. O. S. 405 f.

ohne dem Dichter die gröbste Selbsttäuschung zuzutrauen. Allerdings ist statt des Wortes „vollkommen“ etwa „wesentlich“ in jene Verhältnisbestimmung einzusetzen und außerdem das Zugeständnis zu machen, daſs der innere Gegensatz beider Naturen, den Kühnemann im folgenden mit groſser Klarheit, aber doch wohl zu viel Schärfe hervorhebt, damals schon im Keime geschlummert haben kann oder wird: daſs nämlich für Herders im Anschauen und Empfinden ausruhendes Denken die *Ideen* das erreichte Ziel bilden, für Goethes rastlos tätigen Geist nur einen Durchgangspunkt, von dem er, um sich über sich selbst klar zu werden, weiter schreitet. Aber für den von uns im vorigen umschriebenen Zeitraum gilt das letztere noch nicht. Sollte sich Goethe während desselben mit Kant näher beschäftigt haben, so wäre es doch sehr auffallend, daſs weder in den etwa 2500 erhaltenen Briefen, die Goethe vor der italienischen Reise geschrieben hat (Weimarer Ausgabe, Bd. I—VII), noch in den gleichzeitigen Tagebüchern, noch auch während des Aufenthaltes in Italien sich auch nur Kants Name genannt findet. Auf keinen Fall also hat Goethe in der Zeit bis zur Rückkehr aus Italien eindringendem Studium Kants obgelegen. Ebenso sicher ist dagegen, daſs er von Kants Kritik gehört hat: abgesehen von allem anderen wird dies durch den Brief Jacobis vom 13. Dezember 1785 bewiesen. Doch es ist nunmehr Zeit, daſs wir uns dem Berichte zuwenden, den Goethe selbst drei Dezennien später über die ‚Einwirkung der neueren Philosophie‘ auf ihn rückerinnernd gegeben hat.[1])

Goethe kannte, wie er dort nach nochmaliger Erwähnung seiner fleiſsigen Jugendlektüre des „kleinen Brucker“ (oben S. 125) sich ausdrückt, am philosophischen Sternhimmel wohl den groſsen Bären und andere auffallende Sternbilder, nicht aber den Polarstern.[2]) Indem die spinozistische Periode auffallenderweise gänz-

---

1) *Weimarer Ausgabe, Naturwiss. Schriften XI, 47—53.* (Vgl. den 2. Abschnitt unseres letzten Goethe-Aufsatzes.) Über die Kantische Philosophie und die Einwirkung Schillers ist er dabei nicht hinaus gekommen. Sein Vorsatz, später auch Fichtes, Schellings, Hegels in gleicher Weise zu gedenken, blieb unausgeführt.

2) Was nach der Lektüre Bruckers, der in der Weise der alten Doxographen mehr eine Sammlung von Anekdoten und abgerissenen Notizen über die Philosophen als eine ernste Geschichte der Philosophie gibt, nicht gerade zu verwundern ist.

lich tot geschwiegen wird[1]) — sei es, dafs er Spinoza nicht zu den „neueren" Philosphen rechnet, oder dafs er von dem eben nicht mehr spinozistischen Standpunkte seines Alters aus schreibt — geht er dann sofort zu den kunstphilosophischen Erörterungen über, die er zu Rom mit Moritz trieb. Auch da habe er sich noch in „fruchtbarer Dunkelheit" befunden; desgleichen war bei der Darstellung seines Versuchs der Pflanzen-Metamorphose sein philosophischer Zustand „immerfort nur dämmernd", nirgends fand er „Aufklärung in seinem Sinne", d. h. eine solche, die ihn sich selbst erklärt, seiner an der bloſsen Betrachtung der Dinge herangebildeten, „naturgemäſsen" Methode das philosophische Fundament gegeben hätte. Auch das erste kritische Werk Kants sollte diese Dunkelheit in ihm zunächst noch nicht heben. „Kants Kritik der reinen Vernunft war schon längst erschienen, sie lag aber völlig auſserhalb meines Kreises." Dies „längst" ist ein sehr unbestimmter Ausdruck. Vielleicht können uns die folgenden Sätze in Verbindung mit anderen Erwägungen zu einer genaueren Bestimmung der Zeit, in der die erste nähere Kenntnisnahme der Kantischen Philosophie seitens des Dichters erfolgte, verhelfen. Wenn Goethe nämlich fortfährt: „Ich wohnte jedoch manchem Gespräch darüber bei, und mit einiger Aufmerksamkeit konnte ich bemerken, dafs die alte Hauptfrage sich erneuere . . .", so sind wir aus verschiedenen Gründen geneigt, die Zeit dieser Gespräche in die Jahre unmittelbar nach der Rückkehr aus Italien, 1788—1790, zu verlegen. Diese Annahme würde nämlich einerseits mit dem äuſseren Umstand zusammenstimmen, dafs in unserem Berichte die italienische Reise mit den ästhetischen Studien in Rom vorher erwähnt wird, andererseits und vor allem aber mit der geschischtlichen Tatsache, dafs die kritische Philosophie erst in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre in weiteren Kreisen bekannt wurde, und zwar gerade durch ihre Verpflanzung in Goethes nächste Nähe, an die Jenaer Universität. Die Kritik der reinen Vernunft war in den ersten Jahren nach ihrem Erscheinen von den damaligen philosophischen „Gröſsen" — Feder und Meiners in Göttingen, Eberhard in Halle, Tiedemann in Marburg, Platner in Leipzig, Ulrich in Jena und dem bekannten Christian

---

1) Auch Baco, dessen Traktat *De idolis* er nach einer Mitteilung an Sulpiz Boisserée vom 3. Oktober 1815 vor der italienischen Reise eifrig studiert hatte (*Goethes Gespräche, herausg. von W. von Biedermann III*, 250), wird nicht erwähnt.

Garve — wie sich aus ihren Rezensionen ergibt, nicht einmal verstanden, geschweige denn empfohlen worden. Daher konnte der beredte Verkündiger des Kantianismus, Karl Leonhard Reinhold, noch Ende 1786 in seinem an den weimarischen Minister von Voigt erstatteten ausführlichen Berichte über den Einfluſs der Kantischen Philosophie sein Urteil über deren bisherige Verbreitung dahin zusammenfassen, daſs „das gröſste Meisterstück des philosophischen Geistes, seitdem es philosophischen Geist gibt, bisher sehr wenig Eingang, und zwar bei den berühmtesten philosophischen Schriftstellern unserer Nation gerade am wenigsten, gefunden" habe, und die Befürchtung aussprechen, es sei „von den Reichen und Mächtigen in der gegenwärtigen philosophischen Welt für das neue Evangelium der reinen Vernunft" nicht bloſs „wenig zu hoffen", sondern „nichts Geringeres zu besorgen, als daſs sie die Verbreitung desselben, wo nicht verhindern, doch wenigstens erschweren und verspäten dürften." [1]) Was den Mangel an philosophischem Interesse angeht, so hatte Goethe noch im Februar 1786 an Jacobi geschrieben, daſs der Streit zwischen letzterem und Mendelssohn, der doch philosophisch von groſser Bedeutung war, zu sehr auſser dem Gesichtskreis der Weimaraner läge; er interessiere dort nur Herder; während ein Brief vom 1. Juni 1791 an Jacobi ganz anders lautet: „Ein Aufenthalt zu Jena, wo die neue Philosophie so feste Wurzeln geschlagen hat, würde Dir bei Deiner entschiedenen Neigung zu dieser Wissenschaft gewiſs interessant sein." Diesen Umschwung hatten vor allem Reinholds begeisterte ‚Briefe über die Kantische Philosophie' bewirkt, deren erster im August 1786 in Wielands *Teutschem Merkur* erschien: also gerade zu derselben Zeit, als Goethe nach Italien aufbrach. Reinholds Berufung nach Jena, wo er Juni 1787 Wohnung nahm und Michaeli desselben Jahres seine vielbesuchten Vorlesungen eröffnete, erfolgte somit während Goethes italienischer Reise und ohne dessen Mitwirkung, lediglich durch den Minister Voigt, der damals zugleich Kurator der Universität Jena war. Als Goethe nun Sommer 1788 aus Italien heimkehrte, fand er, ähnlich wie ein Jahr zuvor Schiller, Jena voll von der neuen Lehre und muſste notwendig Notiz von ihr nehmen. Noch ein weiterer Umstand endlich weist darauf hin, daſs Goethes erste ernstliche Beschäf-

---

1) *Wieland und Reinhold, Original-Mitteilungen als Beiträge zur Geschichte des deutschen Geisteslebens, herausg. von Robert Keil, Lpz. 1885, S. 283 f. 285 f. Vgl. auch die einleitende Biographie Reinholds S. 17 ff.*

tigung mit Kant in die von uns bezeichnete Zeit fällt: der Zusammenhang und die Art, in welcher Herder im weiteren Verlaufe unseres Berichtes erwähnt wird. „Unglücklicherweise war Herder zwar ein Schüler, doch ein Gegner Kants,[1]) und nun befand ich mich noch schlimmer: mit Herdern konnt' ich nicht übereinstimmen, Kanten aber auch nicht folgen.“ Steiner [2]) hat bei dieser Stelle irrigerweise auf Herders Angriffe gegen Kant in der ‚Metakritik‘ und ‚Kalligone‘ hingewiesen, die erst zehn Jahre später — 1799 und 1800 — erfolgten, als Goethe sich schon längst von Herder getrennt hatte. An unserer Stelle aber ist offenbar die Freundschaft mit Herder noch vorhanden, Goethe b e d a u e r t noch, mit ihm nicht übereinstimmen zu können. Es ist eben die Zeit, in der sich jene von uns oben angedeutete Abwendung von Herder in Goethes Innerem langsam ins Werk setzt. Eine Beziehung auf jene spätere Zeit ist übrigens auch schon aus dem einfachen äufseren Grunde durchaus ausgeschlossen, weil der Inhalt unserer Stelle mit allem anderen bisher aus Goethes Aufsatz Erwähnten v o r das Erscheinen der Kritik der Urteilskraft (1790) fällt.

Auf Grund dieser Erwägungen hatten wir uns für die ausgehenden achtziger Jahre als höchstwahrscheinliche Anfangsjahre des Goetheschen Kantstudiums bereits entschieden, als uns diese Annahme durch die Auffindung einer Stelle in dem Wieland-Reinholdschen Briefwechsel in willkommenster Weise bestätigt ward. Wieland schreibt nämlich an seinen Schwiegersohn am 18. Februar 1789: „... G o e t h e s t u d i e r t s e i t e i n i g e r Z e i t K a n t s K r i t i k u s w.“ — gemeint ist offenbar „der reinen Vernunft“ — „m i t g r o f s e r A p p l i k a t i o n und hat sich vorgenommen, in Jena eine grofse Konferenz mit Ihnen darüber zu halten.“ [3]) Im weiteren Verlaufe des Briefes wird dann

---

1) Andererseits erklärte sich auch Kant damals (1789) von neuem gegen Herder, indem er Jacobi zugestand, dafs derselbe den Synkretismus des Spinozismus mit dem Deismus in Herders *Gott* gründlich widerlegt habe. Wieland bittet aus Freundschaft für Herder seinen Schwiegersohn Reinhold in einem Briefe vom 23. Juni 1787 (bei Keil S. 76), dafs er vorläufig (als Rezensent), „nichts gegen den H . . . G o t t unternehme“, woraus der Herausgeber (Einleitung S. 22) in drolligem Mifsverständnis ein „nichts gegen den H e r r G o t t“ gemacht hat!

2) In seiner Ausgabe in Kürschners National-Literatur, Goethes Werke XXXIV, S. 28 Anmerkung.

3) Keil a. a. O. S. 106.

auch Moritz, Goethes Freund und Studiengenosse zu Rom, der eben damals acht Wochen in Goethes Hause gewohnt hatte, als warmer Freund und Verehrer des Kantianers Reinhold bezeichnet. Ob es zu der „grofsen Konferenz“ gekommen ist, wissen wir leider nicht; nach einem, allerdings erst viel späteren, Briefe Jacobis an Reinhold zu schliefsen, halten wir es für wenig wahrscheinlich.[1]) Nach dem oben erwähnten Berichte von Sulpiz Boisserée über ein Gespräch mit Goethe vom 3. Oktober 1815, hätte dieser sich freilich von Reinhold die Kantische Philosophie in Privatstunden vortragen lassen; indessen dieser Bericht strotzt so von offenbaren Ungenauigkeiten und Irrtümern, wie wir bei späterer Gelegenheit noch sehen werden, dafs auf ihn nicht das mindeste zu geben ist. Die „Privatstunden“ speziell würden nach den Worten Boisserées in eine Zeit fallen, in der Reinhold gar nicht mehr in Jena lebte. Dagegen las Goethe im Jahre 1789 Reinholds im *Teutschen Merkur* erschienene Abhandlung: *Über die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie* und äufserte ihm seinen Beifall. „Wieland, Goethe und noch mehrere meiner Bekannten versichern mir einstimmig, dafs die Art von indirekten Beweis, welche dies Schriftchen für die Probehaltigkeit Ihrer Philosophie *ad hominem* aufstellt, für die Sache selbst, die itzt von so vielen sogenannten Prüfern so sehr verdreht, verzerrt und verunstaltet wird, dafs das Publikum nicht weifs, wie es dabei daran ist, von Wirkung sein müsse“ (Reinhold an Kant, 14. Juni 1789).

Dafs Goethe trotz aller „Applikation“ in Kants Kritik der reinen Vernunft damals nicht sehr tief einzudringen vermochte, bezeugt er selbst. „Der Eingang war es, der mir gefiel“, und „vollkommenen Beifall“ gab er namentlich dem Kantischen Satze: Wenngleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung angeht, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Aber „ins Labyrinth selbst konnt' ich mich nicht wagen; bald hinderte mich die Dichtungsgabe, bald der Menschenverstand, und ich fühlte mich nirgend gebessert.“ Auch die ganze Art, wie er

1) Jacobi schreibt am 26. Februar 1794 an Reinhold: „. . . Dafs Goethe meine Aufträge an Sie unausgerichtet liefs, hat mich äufserst befremdet . . . Bisher, sagte er mir, hätte er wenig Umfang mit Ihnen gehabt . . .“ Er (Jacobi) habe in Briefen an Goethe wiederholt Reinholds gedacht und nach ihm gefragt, ohne eine Antwort darauf zu erhalten (Keil S. 299). — Noch viel entschiedener klingt Goethes direkte Erklärung bezüglich Reinholds: „Ich habe nie etwas durch ihn oder von ihm lernen können“ (G. an Jacobi, 2. Februar 1795).

Kant auffaſst, wie er z. B. die Termini „analytisch-synthetisch“ nach seiner Weise versteht, wie er als die „Hauptfrage“ die zu betrachten scheint, „wieviel unser Selbst und wieviel die Auſsenwelt zu unserem geistigen Dasein beitrage“, bestätigt das. Sie beweist, daſs er nur e i n e Seite der Kantischen Philosophie begriffen hat, nicht aber das wesentlichste Problem, die Frage nach der G e w i ſ s h e i t unserer Erkenntnis und damit nach einer Philosophie als W i s s e n s c h a f t. Dagegen stimmt mit dem Zeugnisse Wielands von Goethes „groſser Applikation“ überein, was dieser selbst uns über sein eifriges Studium der Kritik in jener Zeit erzählt. „Aber- und abermals kehrte ich zu der Kantischen Lehre zurück; einzelne Kapitel glaubt' ich vor andern zu verstehen und gewann gar manches zu meinem Hausgebrauch.“

Die ebenfalls um diese Zeit (1788) erschienene Kritik der praktischen Vernunft wird von Goethe in diesem Zusammenhange nicht erwähnt, was zum Teil wohl darin seine Erklärung findet, daſs unseres Dichters Aufsatz die Einwirkung der neueren Philosophie vor allem auf seine naturwissenschaftliche Methode darstellen will. Daſs er indessen auch von Kants Ethik Kenntnis genommen, unterliegt nach noch zu besprechenden Äuſserungen aus späterer Zeit durchaus keinem Zweifel. Ob jedoch d a m a l s schon und ob gerade in der Form, daſs er die Kritik der praktischen Vernunft durchstudierte, läſst sich nicht feststellen.

Weit bedeutender jedenfalls als diese beiden, wirkte auf den Dichter die dritte der drei groſsen Kantischen Kritiken: die Kritik der U r t e i l s k r a f t ein. Es ist daher billig, daſs wir damit einen neuen Abschnitt beginnen.

3. Die Einwirkung von Kants Kritik der Urteilskraft bis zur dauernden Verbindung mit Schiller.

(1790—1794.)

Am 12. Januar 1785 schrieb Goethe an Jacobi: „Ehe ich eine Silbe *μετὰ τὰ φυσικά* schreibe, muſs ich notwendig die *φυσικά* besser absolviert haben.“ Demgemäſs hatte er bisher gehandelt. Seit seinem Eintritt in Weimar (vergleiche seine ‚Geschichte meines botanischen Studiums‘) ununterbrochen auf den verschiedensten naturwissenschaftlichen Gebieten tätig, hatte er sich seine eigene „naturgemäſse“ Methode gebildet und mit deren Hilfe wichtige Entdeckungen gemacht, ohne sich um die philosophischen Fundamente derselben vorläufig zu kümmern. Aber er s u c h t e nach

einer solchen „metaphysischen" Grundlage, der seine Denkweise sich assimilieren konnte; er hatte gemerkt, daſs er in einer, wenn auch noch so „fruchtbaren", Dunkelheit dahinlebte. Auch die Lektüre der Kritik der reinen Vernunft hatte diesen „dämmernden Zustand", wie wir sahen, noch nicht völlig zu heben vermocht. Daher konnte er später Eckermann mitteilen, daſs er die Metamorphose der Pflanzen geschrieben habe, ohne zu wissen, daſs sie ganz im Sinne der Kantischen Lehre sei.[1]) Da erschien, um dieselbe Zeit wie diese kleine und doch so bedeutungsvolle Schrift (1790), das Werk, welches ihm an Stelle der bisherigen Dunkelheit helles Licht über sein „bisheriges Schaffen, Tun und Denken" verbreiten sollte: Kants Kritik der Urteilskraft. Hören wir zunächst Goethes eigenen Bericht:

„Nun aber kam die Kritik der Urteilskraft mir zu Händen, und dieser bin ich eine höchst frohe Lebensepoche schuldig. Hier sah ich meine disparatesten Beschäftigungen[2]) nebeneinander gestellt, Kunst- und Naturerzeugnisse eins behandelt wie das andere, ästhetische und teleologische Urteilskraft erleuchteten sich wechselsweise. Wenn auch meiner Vorstellungsart nicht eben immer dem Verfasser sich zu fügen möglich werden konnte, wenn ich hie und da etwas zu vermissen schien, so waren doch die groſsen Hauptgedanken des Werkes meinem bisherigen Schaffen, Tun und Denken ganz analog; das innere Leben der Kunst sowie der Natur, ihr beiderseitiges Wirken von innen heraus war im Buche deutlich ausgesprochen. Die Erzeugnisse dieser zwei unendlichen Welten sollten um ihrer selbst willen da sein, und was neben einander stand, wohl für einander, aber nicht absichtlich wegen einander. Meine Abneigung gegen die Endursachen war nun geregelt und gerechtfertigt; ich konnte deutlich Zweck und Wirkung unterscheiden, ich begriff auch, warum der Menschenverstand beides oft verwechselt. Mich freute, daſs Dichtkunst und vergleichende Naturkunde so nah miteinander verwandt seien, indem beide sich derselben Urteilskraft unterwerfen. Leidenschaftlich angeregt,

---

1) Gespräch mit Eckermann am 11. April 1827 (I, 252).

2) In dem 1. Heft zur Morphologie (1817) berichtet er, wie ihn nach der Rückkehr aus Italien infolge der dort empfangenen Eindrücke drei ganz verschiedene Gegenstände gleichmäſsig anzogen: die Kunst, die lebendige Natur und die Sitten der Völker, und daſs er zu gleicher Zeit seinen Aufsatz über Kunst, Manier und Stil, über die Metamorphose der Pflanzen und über den römischen Karneval geschrieben habe (V, 750).

ging ich auf meinen Wegen nur desto rascher fort.“ Freilich auch in diesem Falle faſste Goethe Kants Werk nach seiner besonderen Weise auf, die er schon bei der Kritik der reinen Vernunft mit den Worten charakterisiert hatte: „Wenn ich nach meiner Weise über Gegenstände philosophierte, so tat ich es mit unbewuſster Naivetät und glaubte wirklich, ich sähe meine Meinungen vor Augen“ (S. 491). Ähnlich erzählt er uns auch hier, daſs er „für das, was und wie ich mir's zugeeignet hatte, bei den Kantianern wenig Anklang fand. Denn ich sprach nur aus, was in mir aufgeregt war, nicht aber, was ich gelesen hatte“; und weiter: „Nicht ebenso gelang es mir, mich den Kantischen anzunähern; sie hörten mich wohl, konnten mir aber nichts erwidern noch irgend förderlich sein. Mehr als einmal begegnete es mir, daſs einer oder der andere mit lächelnder Verwunderung zugestand: es sei freilich ein Analagon Kantischer Vorstellungsart, aber ein seltsames.“

Gegen die volle Wahrheit dieser lebendigen Selbstschilderung könnte man nun allerdings einwenden, daſs sie erst 27 Jahre später und zwar, wie wir an seiner Stelle nachweisen werden, an der Hand nochmaliger Lektüre des Kantischen Buches seitens des Dichters niedergeschrieben worden ist. Für die Richtigkeit ihrer wesentlichsten Züge bürgen uns indessen die gleichzeitigen Äuſserungen zweier Männer, denen man die Urteilsfähigkeit gewiſs nicht absprechen wird, Körners und Schillers. Als Goethe auf der Rückkehr von der schlesischen Reise im Herbste 1790 Körner in Dresden auf einige Tage besucht, finden beide „die meisten Berührungspunkte im — Kant! „In der Kritik der teleologischen Urteilskraft hat er Nahrung für seine Philosophie gefunden.“ So schrieb Körner an Schiller am 6. Oktober 1790. Demnach hatte Goethe damals schon die Kritik der Urteilskraft ziemlich genau studiert und sich zu eigen gemacht. Wieviel Wert er aber auf das bei Körner Gewonnene legte, ergibt sich aus einem Briefe, den er am 21. Oktober an denselben richtete: „. . . Dresden hat mir mehr gegeben, als ich hoffen konnte, Sie mir in Dresden mehr, als ich wünschen durfte.“ Noch interessanter ist das, was Schiller von einem Besuche Goethes bei ihm dem Dresdener Freunde tags darauf, am 1. November, zu berichten weiſs: „Goethe war gestern bei uns, und das Gespräch kam bald auf Kant. Interessant ist's, wie er alles in seine Art kleidet und überraschend zurückgibt, was er las; aber . . . es fehlt ihm ganz an der herz-

lichen Art, sich zu irgend etwas zu bekennen. Ihm ist die ganze Philosophie subjektivisch, und da hört denn Überzeugung und Streit zugleich auf. Seine Philosophie mag ich auch nicht ganz; sie holt zuviel aus der Sinnenwelt, wo ich aus der Seele hole. Überhaupt ist seine Vorstellungsart zu sinnlich und betastet mir zu viel. Aber sein Geist wirkt und forscht nach allen Direktionen und strebt, sich ein Ganzes zu erbauen, und das macht ihn mir zum grofsen Mann." Diese Darstellung Schillers stimmt nicht nur mit Goethes obiger Selbstschilderung aufs beste überein, sondern kennzeichnet zugleich auch treffend, und dies vor Schillers philosophischer „Bekehrung" zu Kant (oben S. 7), den Unterschied beider Naturen in philosophischer Beziehung. Und Körner stimmt am 11. November Schillers Urteil über Goethe zu: „Auch mir ist Goethe zu sinnlich in der Philosophie", mit dem Zusatze freilich, der dem damaligen Schiller gegenüber berechtigter war als für ihn selbst: „Aber ich glaube, dafs es für Dich und mich gut ist, uns an ihm zu reiben, damit er uns warnt, wenn wir uns im Intellektuellen zu weit verlieren."

Jedenfalls hat Kant von jetzt an festen Fufs bei Goethe gefafst. Fast aus jedem der folgenden Jahre bis zu Schillers Tod besitzen wir Zeugnisse seiner Beschäftigung mit dem kritischen Philosophen, während von Spinoza auf lange Zeit hinaus, beinahe könnte man sagen überhaupt nicht mehr die Rede ist.

Gerade, weil er bei den Kantianern wenig Anklang fand, studierte Goethe „auf sich selbst zurückgewiesen, das Buch immer hin und wieder". Und — ein wichtiger Fortschritt — er erkennt die systematische Zusammengehörigkeit beider ihm nun bekannten „Kritiken"; die dritte im Bunde, die Kritik der praktischen Vernunft, wird auch hier nicht erwähnt. „Beide Werke, aus einem Geist entsprungen, deuten immer eins aufs andere." Auch in die Kritik der reinen Vernunft „tiefer einzudringen, schien mir zu gelingen". Durch die Publikationen der Weimarer Goethe-Ausgabe sind wir in die günstige Lage gesetzt, weitere Belege für die Kantstudien dieser Zeit beizubringen. Dieselben finden sich als ‚Paralipomena II' in dem 11. Bande der naturwissenschaftlichen Schriften, am Schlusse (S. 377—382). Im Goethe-Archiv zu Weimar hat sich nämlich ein von Goethes eigener Hand geschriebenes Heft gefunden, das auf dem Umschlage von Kräuters Hand die Aufschrift trägt: „Eigene Philosophische Vorarbeiten und Kantische Philosophie. circa 1790." Diese Aufschrift entspricht, wie der

Herausgeber bemerkt, „nicht ganz dem Inhalt, denn das Heft enthält nur Auszüge aus Kantischen Werken“, und zwar aus der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft. Beginnen wir mit den ersteren.

Zunächst ist zu konstatieren, daſs Goethe die zweite, bekanntlich stark veränderte Auflage der Kritik der reinen Vernunft (1787) oder einen späteren Abdruck derselben (vergleiche *Anhang*) vor sich gehabt hat. Das ergibt sich mit unumstöſslicher Gewiſsheit sowohl aus der genauen Übereinstimmung der angegebenen Seitenzahlen und Überschriften, wie auch aus der beigefügten Paragraphen-Einteilung, die in Kants erster Ausgabe (1781) noch fehlt. Ferner, daſs auch der Ausdruck „Auszüge“ den Inhalt des Heftes nicht korrekt bezeichnet; dasselbe enthält vielmehr nur ein Inhaltsverzeichnis des Kantischen Werkes. Genau mit Kants Worten finden wir die gesamte, ausführliche Gliederung des Buches in seine „Teile“, „Bücher“, „Hauptstücke“, „Abschnitte“ und „Paragraphen“ wiedergegeben. Eine Ausnahme findet sich nur bei § 8: ‚Allgemeine Anmerkungen zur transzendentalen Ästhetik‘. Hier, wo sich für die einzelnen vier Anmerkungen bei Kant keine besonderen Überschriften fanden, hat Goethe dieselben für die drei ersten in durchsichtiger Weise den Worten des Kantischen Textes entlehnt,[1]) während bei der vierten hinter der Ziffer 4 ein leerer Raum gelassen ist, als ob der Dichter in diesem Falle eine passende Zusammenfassung des Inhaltes nicht hätte finden können. Ähnlich sind später auch die §§ 23 und 25, die bei Kant keine besondere Überschrift tragen, in Goethes Inhaltsverzeichnis einfach ausgelassen, während die übrigen, die mit einer solchen versehen waren, genau mit den Kantischen Worten abgeschrieben sind. So geht es weiter bis zu dem dritten Abschnitt des zweiten Hauptstücks der ‚Analytik der Grundsätze‘. Hier fehlen zum ersten Male die Unterabschnitte (Axiome der Anschauung, Antizipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung, Postulate des empirischen Denkens überhaupt); desgleichen sind dieselben bei dem

---

1) Beispielsweise heiſst es im Anfange der zweiten Anmerkung (die sich übrigens, wie III und IV, in der ersten Auflage nicht findet) bei Kant: „Zur Bestätigung dieser Theorie von der Idealität des äuſseren sowohl als inneren Sinnes . . . . kann vorzüglich die Bemerkung dienen . . .“ Daraus macht Goethe die Überschrift: „2. Bestätigung der Theorie von der Idealität des äuſseren sowohl als inneren Sinnes.“

Kapitel von den ,Paralogismen der reinen Vernunft' nicht mehr ausgeschrieben. Bald hierauf bricht überhaupt die Handschrift ab. Sie reicht bis zu dem vierten Abschnitt des Kapitels von den ,Antinomien der reinen Vernunft', d. i. S. 512 der zweiten Ausgabe, umfaſst also etwa drei Fünftel des ganzen Werkes. Dann folgen unausgefüllte Seiten bis zur Überschrift des zweiten Hauptteiles der Kritik: ,Transzendentale Methodenlehre', worauf wieder ein unausgefüllter Raum: ein Beweis dafür, daſs Goethe sich ein Inhaltsverzeichnis des ganzen Werkes anlegen wollte. In dem vierten Abschnitt der Einleitung in die transzendentale Logik ist aus Versehen das Wort „Logik" hinter „transzendental" ausgelassen, sonst ist die Abschrift von Kant wortgetreu. — Neben dieser ausführlichen Inhaltsangabe lag in jenem Hefte „ein weniger ausführliches (1¼ Folioseiten) Inhaltsverzeichnis ebenfalls von Goethes Hand, ferner eine Abschrift der Kategorientafel, und eine solche die Grundsätze des reinen Verstandes enthaltend" (XI, 381). Anscheinend ist es identisch mit dem j e t z t (1904) in II. Abt. Bd. 13, 463 f. n a c h t r ä g l i c h abgedruckten. Denn in diesem sind aufgeführt die Grundsätze, die Tafel der Kategorien und die der Urteile, woran sich noch ein Teil der Grundsätze (die Analogien der Erfahrung) in genauerer Aufzeichnung reiht. [Leider fehlen nähere Bemerkungen der Herausgeber.] Die Grundsätze des reinen Verstandes sind wohl deshalb hier besonders aufgeführt, weil sie in der ausführlichen Inhaltsübersicht, wie wir oben sahen, fehlten, oder sie sind umgekehrt in letzterer ausgelassen, weil sie hier schon verzeichnet waren. Das besondere Aufschreiben der bekannten und viel angewandten Tafeln der Kategorien und der Urteile bedarf keiner weiteren Erklärung. Endlich fand sich in jenem Heft als Einlage eine von Schreiberhand auf etwa über sechs Quartseiten niedergeschriebene ,K u r z e V o r s t e l l u n g d e r K a n t i s c h e n P h i l o s o p h i e v o n D. F. V. R., d. h., wie H. Vaihinger in glücklicher Vermutung festgestellt hat, von Dr. Franz Volkmar R e i n h a r d , Professor der Theologie in Wittenberg, der 1790 stark besuchte Vorlesungen über Kantische Philosophie hielt. Sie gibt in 21 kurzen, klar gefaſsten Paragraphen die Hauptgedanken von Kants Erkenntnislehre und Ethik verständig, wenn auch nicht tiefdringend, wieder.[1])

1) Wer sich für den Wortlaut interessiert, findet ihn im Anhang zu meinen Goethe-Abhandlungen *Kantstudien II S. 213—216;* vgl. meine und Vaihingers Bemerkungen dazu ebd. S. 216—218, S. 378—380, S. 388. Über seine Übermittlung an Goethe vgl. unten zum Jahre 1816.

Welche Schlüsse lassen sich nun aus diesen ‚Paralipomena' ziehen? Eigentlich nur die, daſs Goethe jenes ausführliche Verzeichnis nach 1787 geschrieben hat, und daſs er sich eine Übersicht über das gesamte System der reinen Vernunft zu verschaffen beflissen war. Dagegen erfahren wir, bei dem Fehlen von eigenen Urteilen Goethes, nichts über dessen eigene Auffassung. Daſs er jedoch die Kritik der reinen Vernunft nicht bloſs, wie man nach dem vorigen meinen könnte, mechanisch ausgeschrieben, sondern sie mit kritischem Auge gelesen hat, ergibt sich aus Bedenken und Einwürfen, die ihm offenbar bei der Lektüre kamen und sofort auf Zetteln oder einzelnen Blättern fixiert wurden. Wir ziehen aus den als ‚Paralipomena I' von Rudolf Steiner a. a. O. herausgegebenen nur diejenigen hierher, welche sich ganz deutlich auf Kants genanntes Werk beziehen. So äuſsert Goethe auf einem Blatte seine Bedenken über den Kantischen Gebrauch des Terminus „Erkenntnis": „Mir kommt vorerst gefährlich vor, daſs Kant das, was unsere Seele den Erkenntnissen gleichsam entgegenbringt, worin sie die Erkenntnisse aufnimmt, wieder Erkenntnis nennt"; ferner über Kants Begriff des Körpers: „p. 11 [Is Wird denn] die Ausdehnung eines Körpers [einf] wird eigentlich nur früher erkannt, weil [mir] das Auge früher ist als das Gefühl. Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Schwere, Schall sind doch alles [die] Prädikate, die zum Subjekt notwendig gehören und nur daraus entwickelt werden, die Erfahrung findet sie ja nicht damit verbunden, sondern sie wird sie nur am Subjekt gewahr. Und zusammen macht's den Begriff von Körper." Ohne auf den sachlichen Inhalt dieser interessanten Stelle, die sich auf S. 11 der Kritik der reinen Vernunft bezieht, näher einzugehen, wollen wir nur darauf hinweisen, daſs die Art, wie Goethe hier physiologisch das Auge, das Gefühl und das Gewahrwerden in das von Kant rein logisch Betrachtete hineinzieht, Schillers und Körners Urteile (S. 145) über das „Sinnliche" des Goetheschen Philosophierens zu bestätigen scheint. Und wenn Goethe hieran die Bemerkung schlieſst: „Hier liegt überhaupt auf eine sehr zarte Weise etwas Falsches verborgen, das mir daher zu kommen scheint, weil er (sc. Kant) das subjektive Erkenntnisvermögen nun selbst als Objekt betrachtet und den Punkt, wo subjektiv und objektiv zusammentreffen, zwar scharf, aber nicht ganz richtig sondert", so würde auch diese, nicht gerade tiefes Versenken in die Kantische Methode, jedenfalls aber keine Zustimmung zu ihr verratende

Stelle nicht gegen die Annahme sprechen, daſs diese an sich zeitlich unbestimmten Bemerkungen Goethes in unseren Zeitraum, d. i. den Anfang von Goethes Kantstudium fallen, worauf auch das Wort „vorerst“ in dem ersten Satze (s. oben) zu deuten scheint. Immerhin wird sich Sicheres hierüber ohne weitere Daten nicht ausmachen lassen.

In demselben Hefte befindet sich ein weiterer, kurzer Auszug, der frühestens 1790 geschrieben worden sein kann, nämlich ein solcher aus der erst in diesem Jahre erschienenen Kritik der Urteilskraft. Es ist diesmal keine Inhaltsübersicht, sondern Goethe hat sich aus § 76 des Werkes, d. h. einer besonders wichtigen ‚Anmerkung‘ in der ‚Dialektik der teleologischen Urteilskraft‘ eine Anzahl grundlegender Termini und Definitionen notiert. Dahin gehört die Gleichsetzung von objektiv und synthetisch, die Unterscheidung von konstitutiven und regulativen Prinzipien, die Definition des Möglichen, Wirklichen, Überschwenglichen, Zweckmäſsigen, überall in engem Anschlusse an den Kantischen Wortlaut, mit Ausnahme eines Satzes: „Der Verstand sieht das subjektive der Vernunft ein“, der die Ansicht des Philosophen ungenau, wenn nicht unrichtig, wiedergibt. (Es hätte statt dessen heiſsen müssen: Der Verstand schränkt die Gültigkeit der Vernunftideen auf das Subjekt ein.) Seitenzahl und Worttext beweisen, daſs der Dichter die erste Ausgabe des Werkes (Berlin und Libau 1790, die zweite erschien erst 1793) vor sich hatte. Das Exemplar Goethes hat sich glücklicherweise erhalten und befindet sich im Goethe-Nationalmuseum; wir geben im Anhang einen genauen Bericht über dasselbe. Er selbst erzählt in unserem Aufsatze (a. a. O. S. 51) davon: „Noch erfreuen mich in dem alten Exemplar die Stellen, die ich damals anstrich, so wie dergleichen in der Kritik der Vernunft.“ Auſserdem sind eigenhändige Randbemerkungen Goethes zu vier verschiedenen Stellen vorhanden. Die erste lautet: „Gleichgültigkeit des Pflanzenwuchs (sic!)“ und bezieht sich auf eine rein naturwissenschaftliche Stelle in § 64 (S. 252) des Kantischen Werkes, die von der Inokulation der Pflanzen handelt. — Die nächste betrifft den bereits oben behandelten § 76 und steht auf der einzigen Seite, aus welcher dort nichts ausgezogen war (S. 290). Sie enthält, untereinander geschrieben, die vier Kantischen Termini: „Möglichkeit, Wirklichkeit, Sollen, Tun“, von denen nur die beiden letzteren in dem nebenstehenden Abschnitt vorkommen, während die beiden ersten (oben

definierten) von Goethe in sinnreicher Weise damit in Beziehung gesetzt scheinen, die Möglichkeit mit dem Sollen, die Wirklichkeit mit dem Tun. Von chronologischem Interesse ist die Hinzufügung Steiners, dafs von den beiden ersten, weil längeren, Wörtern die letzten Teile durch das Beschneiden des Buches verloren gegangen sind,[1]) somit also die Bemerkungen von dem Dichter gemacht wurden, ehe dasselbe eingebunden war. Wir dürfen daraus vielleicht schliefsen, dafs Goethe (was mit den obigen Zeugnissen übereinstimmt) die Kritik der Urteilskraft früh und mit Eifer gelesen hat. — Gehörte die erste Randbemerkung der beschreibenden Naturwissenschaft an, die zweite zur Erkenntnistheorie, so beziehen sich die beiden letzten auf das moralisch-religiöse Gebiet. Goethe macht zu dem fünften Abschnitt des § 86 die kurze, aber bezeichnende Bemerkung: *optime.*[2]) Und was enthält diese Goethe so sehr behagende Stelle? Nichts Geringeres als — Kants Begründung des Gottesbegriffs auf dem Boden der Moral! Nachdem der „Allzermalmer" — als solcher erschien er vielen ängstlichen Gemütern — in seiner Kritik der reinen Vernunft alle theoretischen sogenannten „Beweise" für das Dasein Gottes in ihr Nichts aufgelöst hat, baut er hier die bekannten Eigenschaften Gottes (Allwissenheit, Allmacht, Allgüte usw.) auf dem Grunde des praktischen, d. i. moralischen Glaubens wieder auf (S. 339). Wenn nun Goethe diese Darlegung Kants für trefflich erklärt, so ergibt sich daraus, dafs er zu der Zeit, wo er diese Randbemerkung schrieb, nicht mehr der Spinozist war, als den man ihn so gern sein ganzes Leben lang gelten lassen will, mindestens nicht mehr in bezug auf den Gottesbegriff. Und wahrscheinlich ist das schon zu Anfang der neunziger Jahre gewesen. Denn obschon sich die Möglichkeit nicht abweisen läfst, dafs er jenes „optime" erst in späterer Zeit, aus der Zeugnisse ähnlichen Sinnes erhalten sind, geschrieben hat — etwa im Jahre 1817, in dem er, wie wir sehen werden, die Kritik der Urteilskraft von neuem studierte, — so spricht doch nach unserem Empfinden die gröfsere Wahrscheinlichkeit dafür, dafs er die vier Randbemerkungen zu gleicher Zeit, bei seiner ersten Lektüre, gemacht hat. Mindestens ebenso, wenn nicht noch mehr bezeichnend ist aber die vierte und letzte Randbemerkung zu der

---

1) Sollte nicht auch die merkwürdige Wortbildung „Pflanzenwuchs" in der ersten Bemerkung der nämlichen Veranlassung ihren Ursprung verdanken, indem die Flexionsendung -*es* durch das Beschneiden des Buches wegfiel?

2) Vgl. Anhang.

diesem § 86 folgenden und dasselbe Problem weiter ausführenden „Anmerkung“ (S. 341—343). Kants Entwicklung ist etwa die: In ihrer höchsten Reinheit rufe die moralische Empfindung in dem Menschen die Gefühle des Dankes, des Gehorsams und der Demut gegenüber einem höchsten, moralisch-gesetzgebenden Wesen hervor, das zugleich imstande sei, unserem und der gesamten Natur Unvermögen zur wirklichen Erreichung des Endzwecks zu Hilfe zu kommen. Die Furcht habe zuerst Götter (Dämonen) hervorgebracht, aber erst die Vernunft, „vermittelst ihrer moralischen Prinzipien“ den Begriff von Gott als einer obersten Ursache, welche die ganze Natur dem ethischen Endzwecke der Dinge zu unterwerfen vermöge. Hierzu macht Goethe die inhaltsvolle Randbemerkung: „Gefühl von Menschenwürde objektiviert = Gott.“ Schon aus dieser kurzen Nebeneinanderstellung ergibt sich, daſs Goethes Bemerkung sich mit dem Kantischen Gedanken keineswegs deckt. Gemeinsam ist beiden die Begründung der Gottesidee „vermittelst moralischer Prinzipien“ und auf dieselben; aber in den Kantischen Ausführungen erscheint Gott sozusagen transzendent als ein auſserweltliches Wesen, bei Goethe dagegen immanent als Verkörperung des Gefühls der Menschenwürde. Goethes Äuſserung zeigt einerseits bloſse Verwandtschaft mit Fichteschen und noch mehr — Feuerbachschen Aussprüchen und könnte andrerseits, was die Betonung des Gefühls betrifft, mit der Stelle in Fausts berühmtem Glaubensbekenntnis: „Und wenn Du ganz in dem Gefühle selig bist . . . Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott! . . . Gefühl ist alles . . .“ verglichen werden, wenn dies poetische Bekenntnis im übrigen nicht eben die bekannte pantheistische Färbung trüge. Von spinozistischem Pantheismus aber trennt unsere Äuſserung die dem Spinozismus diametral entgegengesetzte reinsittliche Begründung der Gottesidee auf den Begriff der Menschenwürde, die ihn vielmehr als Kants Jünger, wenn auch in originalem Gewande, erscheinen läſst. Denn, obschon Goethes Worte sich mit der in jenem Paragraphen gegebenen Entwicklung nicht ganz vereinbaren lassen, sind sie doch im Geiste der Kantischen Ethik gedacht.

Wir kehren zur chronologischen Folge zurück. Auffällig ist für den Fall, daſs man mit Steiner die besprochenen Kantstudien Goethes bestimmt in den März 1791 verlegt — sie würden dann merkwürdigerweise mit Schillers Bekehrung zum Kantianismus zeitlich genau zusammentreffen —, die Tatsache, daſs Goethe

in einem gleichzeitigen Briefe an den Philosophen Jacobi (vom 20. März 1791) nichts davon erwähnt, desgleichen am 9. Juni desselben Jahres nur von seiner Beschäftigung mit fast allen Teilen der Naturwissenschaft und der Theorie der bildenden Künste erzählt, von Kant dagegen kein Wort. Eine genau kalendermäſsige Feststellung ist aber bei den jetzt vorhandenen Daten, zumal bei den groſsen Lücken in den Goetheschen Tagebüchern gerade dieser Jahre, nicht möglich. Übrigens kommt unseres Erachtens für den Verlauf von Goethes philosophischer Entwicklung allzuviel auf diesen Punkt auch nicht an. Weit wichtiger ist z. B. die Bemerkung, mit der wir die ersten Jahre von Goethes Kantstudium verlassen wollen, daſs jene Auszüge und Randbemerkungen und, was wir sonst von des Dichters eigenen Äuſserungen über die Kritik der Urteilskraft erfahren haben und noch erfahren werden, die Mitteilung Körners bestätigen, wonach Goethe die „Nahrung für seine Philosophie“ weit mehr in dem zweiten, hauptsächlich die Naturteleologie behandelnden Teile des Werkes fand als in dem ersten, rein ästhetischen, während bei Schiller gerade das Umgekehrte der Fall war. Es stimmt dies eben mit Goethes damals besonders stark hervortretender Vorliebe für die Naturwissenschaft, zu der ihn sein „Gemüt mehr als jemals trieb“ (an Knebel 9. Juli 1790).

Die nächste Erwähnung Kants findet sich an einer unseres Wissens noch nirgends verwerteten Stelle aus der ‚Campagne in Frankreich‘. Goethe erzählt hier (IV, 478) zum 25. Oktober 1792, daſs ihn in Trier ein junger Lehrer besucht und durch Mitteilung der neuesten Journale Gelegenheit zu „erfreulichen Unterhaltungen“ gegeben habe. Jener habe sich, „wie so viele andere“, darüber verwundert, daſs er (G.) nichts mehr von Poesie wissen wolle, vielmehr mit ganzer Kraft sich auf die Naturbetrachtung zu werfen scheine. Da nun der junge Mann „in der Kantischen Philosophie unterrichtet“ gewesen sei, so „konnte ich“, fährt Goethe fort, „ihm auf den Weg deuten, den ich eingeschlagen hatte. Wenn Kant in seiner Kritik der Urteilskraft der ästhetischen Urteilskraft die teleologische zur Seite stellt, so ergibt sich daraus, daſs er andeuten wolle: ein Kunstwerk solle wie ein Naturwerk, ein Naturwerk wie ein Kunstwerk behandelt und der Wert eines jeden aus sich selbst entwickelt, an sich selbst betrachtet werden. Über solche Dinge konnte ich sehr beredt sein und glaube dem guten jungen Mann einigermaſsen genutzt zu haben.“ Goethe muſs also um diese Zeit mit der Kritik der Urteilskraft, als deren Interpret er dem jungen

Lehrer gegenüber erscheint, schon ziemlich vertraut gewesen sein. Wahrscheinlich hatte Goethe dabei denselben Kantischen Satz aus § 45 des Werkes im Auge, der auch Schiller „von ungemeiner Fruchtbarkeit“ zu sein schien und im Originale lautet: „Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah, und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewuſst sind, sie sei Kunst, und sie uns doch als Natur aussieht.“

Eine weitere Stelle der ‚Campagne in Frankreich‘ (S. 487) beweist, daſs Goethe inzwischen auch naturwissenschaftliche Schriften Kants gelesen hatte. Bei Gelegenheit seines Pempelforter Aufenthaltes (November 1792) bemerkt er, daſs der Hylozoismus „oder wie man es nennen will“, dessen Anhänger er gewesen und dessen „tiefen Grund ich in seiner Würde und Heiligkeit unberührt lieſs“, ihn unempfänglich und „undleidsam“ gegen die gemacht habe, welche eine tote Materie annehmen. Dann fährt er fort: „Ich hatte mir aus Kants Naturwissenschaft nicht entgehen lassen, daſs Anziehungs- und Zurückstoſsungskraft zum Wesen der Materie gehören und keine von der anderen im Begriff der Materie getrennt werden könne; daraus ging mir die Urpolarität aller Wesen hervor, welche die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen durchdringt und belebt.“ Ohne uns auf die inhaltliche Seite der Sache näher einzulassen, zumal da sie nicht Kants Philosophie betrifft, wollen wir nur konstatieren, daſs Goethe Kants 1786 erschienene Schrift: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* im Auge hat, deren Hauptthema die Untersuchung der Eigenschaften der Materie bildet. Vielleicht hat Goethe auch den Ausdruck „Hylozoismus“ aus Kant (Kritik der Urteilskraft, § 72 Ende, S. 276) geschöpft, da er den Engländer Cudworth als Erfinder desselben [1]) schwerlich gekannt hat.

Die, wie Steiner aus dem Goethe-Archiv nachgewiesen hat,[2]) ihrer Abfassungszeit nach ebenfalls noch in das Jahr 1792 (nicht 1793, wie in den bisherigen Ausgaben stand) gehörige Abhandlung Goethes *Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt* können wir hier übergehen, da sie Kant weder nennt noch von ihm beeinfluſst erscheint.

Aus dem Jahre 1793 sind uns zwei fast gleichlautende Äuſserungen Goethes über einen wichtigen Punkt aus Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft* überliefert. Der

1) *Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie, S. 94.*

2) *Weimarer Ausgabe, Natw. Schr. XI, 331.*

Königsberger Philosoph hatte in seiner 1792 erschienenen Schrift einen radikalen Hang zum Bösen angenommen; dies christliche Erbstück mifsfiel dem damals echt hellenisch, ja, wie er selbst sagt, heidnisch gesinnten Dichter, der sich in Italien so recht mit der schönheitsfreudigen, harmonischen Weltanschauung der Antike vollgesogen hatte.[1]) Am 7. Juni 1793 schreibt er aus dem Lager von Marienborn bei Mainz an Herder, er freue sich, dem Propheten (Lavater) entgangen zu sein, der der herrschenden Philosophie schon lange hofiere, um sodann fortzufahren: „Dagegen hat aber auch Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen." Das hier gebrauchte Bild scheint Goethe besonders gefallen zu haben; denn einen Monat später bringt es ein Brief an Jacobi in ähnlicher Fassung wieder. Lavater habe, schreibt er diesem, auf seinem Zuge nach dem Norden unterwegs den „Philosophen des Tages" gehuldigt, die ihm zum Entgelt die Wunder wieder herein und — „ihren mit viel Mühe gesäuberten Mantel, mit dem Saume wenigstens, im Q u a r k e des radikalen Übels schleifen lassen". Hier scheint die Anspielung zugleich auf Kants Anhänger in Jena, Reinhold u. a., sich mit zu beziehen, zumal da er kurz darauf in demselben Briefe berichtet: „Er (Lavater) hat auch in Weimar spioniert, unser e n t s c h i e d e n e s H e i d e n t u m hat ihn aber bald verscheucht." — Beide Stellen drücken zugleich Lob und Tadel, Anerkennung und Verkennung Kants und seiner Schule aus. Zustimmende Anerkennung wird der allgemeinen philosophischen Stellung Kants zuteil, und zwar in einer Form, die zugleich ein aufmerksames Beachten der bisherigen Laufbahn des Philosophen beweist. Stärker freilich tritt der Tadel her-

1) Den Jahren nach der Rückkehr von der römischen Reise gehören die stärksten Äufserungen Goethes gegen das Christentum an, die uns bekannt sind. Sie finden sich besonders in den Briefen an Herder. Am 4. September 1788 schreibt er dem Weimarer Generalsuperintendenten das oft zitierte Wort von dem „Märchen von Christus" und erklärt, dafs er das Christentum „auch von der Kunstseite" recht erbärmlich finde; in einem wahrscheinlich in den Juli 1789 fallenden Briefe, dafs er sonderbare Gedanken über den Anthropomorphismus gehabt habe, der aller Religion zugrunde liege. Am 15. März 1790 will er nach Venedig, um zu Palmarum „als ein Heide von den Leiden des guten Mannes (!) auch einigen Vorteil zu haben"; vergleiche auch den oben erwähnten Brief an Jacobi vom 7. Juli 1793.

vor, und zwar ein ungerechter, mindestens was die Ausdrucksweise angeht. Denn auch in einem Privatbriefe durfte Goethe dem Manne, der den kategorischen Imperativ nicht bloſs zu verkünden, sondern ihm auch aufs strengste nachzuleben beflissen war, für seine Lehre keine persönlichen Motive, gleichsam eine Do-ut-des-Politik gegenüber der Orthodoxie, unterlegen. Vielleicht lieſs er sich in der Form so gehen, weil er sich bei seinen Adressaten, wenigstens dem einen (Herder), als erbitterten Gegner Kants einer guten Aufnahme seiner Worte versehen konnte. Und, was die sachliche Seite betrifft, so hat Goethe — und, wie wir sahen, dachten Schiller und Körner ebenso — verkannt, daſs die Anschauung vom radikalen Bösen ganz in dem strengen Geiste der Kantischen Ethik liegt, ja fast eine Konsequenz derselben zu nennen ist, ferner, daſs Kant sich ausdrücklich gegen eine Gleichsetzung mit der theologischen Lehre von der Erbsünde verwahrt und neben dem ursprünglichen Hange zum Bösen eine unablässige Gegenwirkung des guten Prinzips sowie einen beständigen Fortschritt zum Besseren annimmt. In seinem Alter hat sich, wie wir sehen werden, Goethe auch in diesem Punkte den Kantischen Anschauungen genähert.

Der Vollständigkeit halber sei bei Gelegenheit des Jahres 1793 noch die Nachricht eines Senators Schübler aus Heilbronn erwähnt, dem Schiller während seines Aufenthalts daselbst (Herbst 1793) Mitteilung von einem mit Goethe gepflogenen Gespräche über Kant gemacht haben soll.[1]) Goethe habe vor einiger Zeit die Neigung kundgegeben, sich auch an Kants Philosophie zu machen; aber Schiller fürchtete, daſs er nicht genug Ausdauer und Geduld haben werde. Dagegen rühmte er Goethes groſse Anschaulichkeit und seine Neigung zur Natur und urteilte, daſs bei Goethe überall das Sinnliche vorherrsche. Der Inhalt der letzten Bemerkung ist uns bereits aus dem Briefe Schillers vom 1. November 1790 an Körner bekannt, die erste aber widerspricht dem bisher von uns Festgestellten. Goethe hatte schon Anfang Februar 1789, also vor Schiller, sich wirklich „an Kants Philosophie gemacht", und 1790 von neuem. Schiller kann also höchstens ein eindringendes Studium des ganzen Kantischen Systems im Auge gehabt haben, wozu Goethe allerdings „nicht genug Ausdauer und Geduld" besessen hat. Daſs er an Gesprächen über Kantische Philosophie öfters

1) Wir entnehmen diese Nachricht einem Aufsatze von J. Minor: *Das Jubiläum des Bundes zwischen Goethe und Schiller. Preuſs. Jahrb. Bd. 77, S. 43.*

teilgenommen, und daſs er sich mit den strengen Kantianern nicht recht verständigen konnte, haben wir bereits von ihm selbst gehört.

Blicken wir auf die bisherige Entwicklung von Goethes Verhältnis zu Kant zurück, so haben wir das Gefühl, daſs trotz zeitweise eifrigen Studiums und nachhaltiger Einwirkung wenigstens e i n e s kantischen Werkes doch noch immer etwas Fremdes zwischen beiden steht. Wir erinnern, ganz abgesehen von dem tiefgehenden Unterschiede im Punkte des radikalen Bösen, an das übereinstimmende Urteil Schillers und Körners über sein sinnliches Philosophieren, an das bei Gelegenheit der Funde aus dem Goethearchiv von uns Bemerkte, an seinen eigenen Bericht über die ‚Einwirkung der neueren Philosophie' auf ihn, in welchem zudem die Kant am meisten zustimmenden Stellen möglicherweise nicht ohne den Einfluſs der späteren gröſseren Übereinstimmung der Denkweise ihre Formulierung erhalten haben, an die von Goethe selbst bezeugte Tatsache, daſs er sich den strengeren Kantianern nicht zu nähern vermochte, welche denn auch in der Zurückhaltung von Reinhold und Schiller ihren Ausdruck fand, schlieſslich an sein eigenes Zeugnis, daſs die „Kantischen" ihn wohl „hörten, ihm aber nichts erwidern noch irgend förderlich sein konnten", und seiner Anschauungsweise mit „lächelnder Verwunderung" höchstens die Eigenschaft eines „seltsamen Analogons" Kantischer Vorstellungsart zugestehen wollten. Auch die erste Hälfte des Jahres 1794 bringt keine neue Erwähnung Kants. Dagegen spiegelt sich die von uns soeben gekennzeichnete Stellung und Stimmung des Dichters gegenüber der Philosophie wieder in einem Briefe vom 24. Juni 1794 an Fichte, worin er sich diesem zu dem gröſsten Danke verpflichtet, wenn er ihn „endlich mit den Philosophen versöhne, die ich nie entbehren und mit denen ich mich niemals vereinigen konnte". Diese von ihm selbst ersehnte endliche Versöhnung mit der Philosophie sollte ihm, soweit sie überhaupt mit seiner Individualität vereinbar war, von einem anderen, von demselben Manne kommen, der überhaupt einen „neuen Frühling" über ihn brachte. Goethe steht unmittelbar vor dem „glücklichen Ereignis" seiner dauernden Verbindung mit S c h i l l e r.

Zweiter Teil.

II.

Schiller-Kant-Goethe.

(1794—1805.)

Es wird stets als eine der folgenreichsten Wirkungen von Kants Philosophie betrachtet werden müssen, daſs sie es war, die den Bund unserer beiden gröſsten Dichter begründen half.

Unter den Ursachen, welche bis zum Jahre 1794 ein inneres Verhältnis zwischen Schiller und Goethe, trotz ihrer örtlichen Nähe nicht hatten aufkommen lassen, führen die ‚Annalen‘ Goethes zu eben diesem Jahre (IV, 537) als eine der wichtigsten Schillers Begeisterung für die Kantische Philosophie an, wie sie in dessen ‚Anmut und Würde‘ (1793) hervorgetreten war. Sie, die Schiller „mit Freuden in sich aufgenommen“, die „das Auſserordentliche, was die Natur in sein Wesen gelegt, entwickelt“ habe, hätte ihn „im höchsten Gefühle der Freiheit und Selbstbestimmung“, undankbar gemacht gegen die „groſse Mutter“ Natur, der Goethe anhing. Ja in „gewissen harten Stellen“ jenes Aufsatzes glaubte Goethe sein „Glaubensbekenntnis“ angegriffen, in falschem Lichte gezeigt. „Die ungeheure Kluft zwischen unseren Denkweisen klaffte nur desto entschiedener. An keine Vereinigung war zu denken. . . . Niemand konnte leugnen, daſs zwischen zwei Geistesantipoden mehr als ein Erddiameter die Scheidung mache. . . .

War also Kant es in erster Linie gewesen, der beide bisher einander fern gehalten hatte, so sollte Kant sie jetzt auch und zwar dauernd zusammenführen.

Die Art und Weise, wie dies durch eine der folgenschwersten Unterredungen, welche die Geschichte unseres geistigen Lebens kennt, geschah, hat Goethe uns selbst, ebenfalls in den Annalen von 1794, erzählt. Auf der Rückkehr aus einer Sitzung der im Juli 1793 von Professor Batsch in Jena gegründeten ‚Naturforschenden Gesellschaft‘, geraten Schiller und Goethe im gemeinsamen Herausgehen in ein beide interessierendes Gespräch über das Wir-

ken der Natur „aus dem Ganzen in die Teile", welches den letzteren in das Haus des bisherigen Antipoden hineinlockt. Goethe trägt demselben nun die Metamorphose der Pflanzen vor, läſst vor seinen Augen eine symbolische Pflanze entstehen. Schiller hört aufmerksam und „mit entschiedener Fassungskraft" zu. Als aber Goethe geendet, schüttelt er den Kopf und sagt: „Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee." Goethe ist über diesen Einwurf erstaunt und einigermaſsen verdrieſslich; der „alte Groll" will sich regen, allein er nimmt sich zusammen, und es kommt nun zu einer lebhaften Diskussion, in der sich Goethe als „hartnäckiger Realist", Schiller als „gebildeter Kantianer" zeigt. Schlieſslich wird, da keiner von beiden sich für geschlagen hält, bis auf weiteres Waffenstillstand geschlossen. Indessen lassen Goethes eigene Worte eine innere Unsicherheit erkennen, die ihn als den bereits halb Überwundenen kennzeichnen. Schiller hatte, ganz im Sinne Kants, eingeworfen: „Wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte? denn darin besteht eben das Eigentümliche der letzteren, daſs ihr niemals eine Erfahrung kongruieren könne." Solche Sätze machten unseren Dichter nach seinem eigenen Bekenntnis „ganz unglücklich". Er ahnt, daſs zwischen seiner ‚Erfahrung' und Schillers ‚Idee' etwas ‚Vermittelndes, Bezügliches' obwalten müsse, ohne dasselbe noch klar zu erkennen. Diese Erkenntnis hat ihm die Kantische Philosophie gebracht, die nun erst durch einen ihrer geistvollsten Jünger voll auf ihn zu wirken beginnt. Durch das Gespräch war der „erste Schritt" getan zu jenem „Bunde, der ununterbrochen gedauert und für uns und andere manches Gute gewirkt hat".

Das Datum dieses hochbedeutsamen, von Goethe selbst noch Jahrzehnte später als „glückliches Ereignis" gepriesenen Gespräches läſst sich nicht genau mehr feststellen.[1]) Wir halten es für das wahrscheinlichste, daſs das Gespräch bald nach der bekannten Einladung zu den ‚Horen', für die nach Goethes Darstellung Schiller ihn eben damals gewinnen wollte, also Ende Juni oder Anfang Juli 1794 stattgefunden hat. Damit stehen Äuſserungen aus dem beginnenden Briefwechsel beider in Einklang. Am 24. Juni hofft Goethe — es ist im ‚Briefwechsel' sein erstes Schreiben an Schiller — „bald mündlich" mit ihm zu sprechen. Am 25. Juli freut er sich lebhaft auf eine „öftere" „Auswechslung der

1) Eine genauere Erörterung findet sich in meinem ursprünglichen Aufsatz *Kantstudien I, 316 f.*

Ideen". Und am 23. August schreibt Schiller, dafs die „neulichen Unterhaltungen" mit Goethe seine ganze Ideenmasse in Bewegung gebracht, dafs dieser ihm zu „mehreren spekulativen Ideen" das „Objekt, den Körper" gegeben habe. Damit stimmt auch Schillers Mitteilung an Körner vom 1. September, dafs Goethe ihm „nun endlich mit Vertrauen entgegenkomme"; wenn er dabei auf ein „vor 6 Wochen" gehaltenes gröfseres Gespräch anspielt, so steht einer Identifizierung desselben mit unserer Unterredung allerdings die Schwierigkeit entgegen, dafs es sich in jenem hauptsächlich um die Kunst, nicht um die Natur gehandelt haben soll. Allein in dem Briefe vom 26. August ist ja von m e h r e r e n Unterhaltungen die Rede, und so liefsen sich beide Möglichkeiten vereinen. Im übrigen ist das Wesentliche nicht, in welchem Monate oder Jahre, sondern, d a f s die Unterredung stattfand, vor allem aber die W i r k u n g, die sie herbeiführte.

Wenn wir nun im folgenden diese Wirkung, d. h. die philosophische Entwicklung Goethes im nächsten Jahrzehnt, zu erkennen und darzustellen versuchen, so sind wir uns der Schwierigkeiten einer solchen Aufgabe vollkommen bewufst. Wie möchten als einleitendes Motto die Worte, die Goethe selbst von solchem Beginnen gebraucht, darüber setzen. In dem 1817 im ‚1. Heft zur Morphologie' veröffentlichten kleinen Aufsatz ‚Glückliches Ereignis' folgen auf die oben wiedergegebene Erzählung der Annalen noch nachstehende Worte: „Nach diesem glücklichen Beginnen entwickelten sich in Verfolg eines zehnjährigen Umgangs die philosophischen Anlagen, inwiefern meine Natur sie enthielt, nach und nach: davon denke möglichst Rechenschaft zu geben, wenn schon die obwaltenden Schwierigkeiten jedem Kenner sogleich ins Auge fallen müssen. Denn diejenigen, welche von einem höheren Standpunkt die behagliche Sicherheit des Menschenverstandes überschauen, des einem gesunden Menschen angeborenen Verstandes, der weder an den Gegenständen und ihrem Bezug, noch an der eigenen Befugnis, sie zu erkennen, zu begreifen, zu beurteilen, zu schätzen, zu benutzen zweifelt, solche Männer werden gewifs gerne gestehen, dafs ein fast Unmögliches unternommen werde, wenn man die Übergänge in einen geläuterten, freieren, selbstbewufsten Zustand, deren es tausend und abertausend geben mufs, zu schildern unternimmt! Von Bildungsstufen kann die Rede nicht sein, wohl aber von Irr-, Schleif- und Schleichwegen und sodann von unbeabsichtigtem Sprung und belebtem Aufsprung zu einer höheren Kultur." Wenn

Goethe selbst so sprechen konnte und tatsächlich zu jener beabsichtigten, aber „fast unmöglichen" Rechenschaftslegung nicht gekommen ist, so können wir es selbstverständlich noch viel weniger unternehmen wollen, die innere philosophische Entwicklung des Dichters in jenen zehn oder elf Jahren im einzelnen aufzudecken. Wir können uns nur an einzelne uns erhaltene Äuſserungen Goethes und seiner nächsten Freunde halten und daraus die nächstliegenden Schlüsse zu ziehen versuchen. Zum Glück besitzen wir hierbei wenigstens eine Quelle ersten Ranges in dem von ihm selbst edierten Briefwechsel mit dem Manne, der die philosophischen Anlagen, „inwiefern seine Natur sie enthielt", in ihm zur Entwicklung brachte, — mit Schiller.

1794.

Wir verlieſsen Goethe (S. 156) in einem Stadium seiner philosophischen Entwicklung, in welchem er Kants Philosophie zwar kennen gelernt und namentlich die Kritik der Urteilskraft mit Aufmerksamkeit und Interesse gelesen hatte, indes in ihre Tiefen noch nicht eingedrungen war. Bereits dort haben wir uns hierüber an mehreren Stellen des näheren ausgesprochen und möchten hier, ehe wir weiter gehen, nur noch ein Zeugnis aus jenem berühmten Gespräche für die Richtigkeit unserer Anschauung beifügen. Wenn Schiller, der berufene Interpret der Kantischen Philosophie, ihn durch den vollkommen kantischen Gebrauch eines der wichtigsten Termini des Kritizismus, der Idee, nicht bloſs verdrieſslich, sondern zuletzt „ganz unglücklich" machen konnte, so hatte er (Goethe) eben Kant rund herausgesagt in einem der grundlegendsten Begriffe seiner Philosophie bis dahin nicht verstanden. Wie anders drückt er sich später aus, nachdem Schiller ihn in das Verständnis des kritischen Idealismus eingeführt! Da gebraucht er selbst anstatt ‚Urpflanze', ‚Urtier' den Ausdruck: ‚Idee des Tiers', und findet, daſs in den Beziehungen zwischen Idee und Erfahrung „eigentlich das bewegliche Leben der Natur bestehe";[1]) und in einer erst neuerdings gedruckten Äuſserung, die nach Steiners [2]) Vermutung an das Ende der neunziger Jahre fällt, breitet sich diese aus Kant-Schiller gewonnene Anschauung von der Idee auf das

1) Beide Stellen finden sich in dem 1807 geschriebenen, wenn auch erst später als Einleitung zur Morphologie gedruckten Aufsatze: ‚Bildung und Umbildung organischer Naturen' (S. W. V 731 f.).

2) *Goethe-Jahrbuch XII, 195;* vergl. den ganzen Aufsatz *Steiners: Über den Gewinn unserer Anschauungen von Goethes naturwissenschaftlichen Arbeiten,* ebd. S. 190—210.

gesamte Gebiet des geistigen Lebens aus: „Durch die Pendelschläge wird die Zeit, durch die Wechselbewegung von Idee zu Erfahrung die sittliche und die wissenschaftliche Welt regiert.“

Doch kehren wir zur chronologischen Folge zurück und gehen wir der Entwicklung von Goethes Verhältnis zu Kant an der Hand der Quellen, d. h. vor allem des Schiller-Goetheschen Briefwechsels, nach.

In den ersten Briefen, die uns das allmähliche Einandernäherkommen und -verstehen der beiden Grofsen so unübertrefflich vor die Seele führen, wird Kants Name zwar nicht genannt. Aber, wenn wir uns vergegenwärtigen, dafs Schiller gerade in jener Epoche völliger Kantianer war, so bedeutet jedes Entgegenkommen Goethes nach der Seite der ‚Spekulation‘ einen Schritt zu Kant hin: natürlich nicht in dem Schulsinne, von dem auch Schiller frei war, sondern in demjenigen kritischer Denkweise und Methode. Nicht blofs Schiller, sondern auch — vielleicht mehr noch — Goethe „rechnete von jenen Tagen“ der „neulichen Unterhaltungen“ an „eine Epoche“ (27. August). Und zwar fühlt, was Philosophie angeht, Goethe sich durchaus als den Empfangenden. Er empfindet anfangs in sich noch „eine Art Dunkelheit und Zaudern“, über die er nicht Herr werden kann, während freilich Schiller der Philosoph bewundernd meint, dafs Geister von Goethes Art, die intuitiv das Richtige finden, „wenig Ursache haben, von der Philosophie zu borgen, die nur von ihnen lernen kann“ (23. August; vgl. aufserdem die geistvolle Charakteristik beider in Schillers grofsem Brief vom 31. August, auf den einzugehen uns hier zu weit führen würde). — Schon am 4. September kann Goethe mit Bezug auf das ihm übersandte, ganz kantisch gehaltene Bruchstück Schillers ‚Vom Erhabenen‘[1]) erklären, dafs „uns nicht allein dieselben Gegenstände interessieren, sondern dafs wir auch in der Art, sie anzusehen, meistens übereinkommen“. „Über alle Hauptpunkte, sehe ich, sind wir einig.“ Noch weit inniger müssen beide einander dann verstanden und gefunden haben während des vierzehntägigen Besuches, den Schiller in der zweiten Hälfte des September dem neugewonnenen Freunde abstattete. „Wir wissen nun“, schreibt Goethe in der Rückerinnerung am 1. Oktober, „aus unserer vierzehntägigen Konferenz, dafs wir in Prinzipien einig sind und die Kreise unseres Empfindens, Denkens und Wirkens teils koinzi-

1) Vgl. den ersten Aufsatz dieses Buches, auf den ich überhaupt für das folgende ein und für allemal verweise.

dieren, teils sich berühren". So konnte dem Kantianer Schiller gegenüber ein Gegner der Kantischen Philosophie nicht mehr sprechen, selbst wenn wir annehmen, daſs Schiller nicht deren schroffste Seite gegen den zu gewinnenden Freund hervorkehrte.

Daher erregte denn auch bald darauf der erste Teil von Schillers ‚Ästhetischen Briefen', die doch nach des Verfassers eigenem Bekenntnis „gröſstenteils Kantische Grundsätze" atmeten (1. Brief) und die Kant selbst „vortrefflich" fand, das höchste Entzücken Goethes und seines Freundes und Hausgenossen Heinrich Meyer. „Das mir übersandte Manuskript habe ich sogleich mit groſsem Vergnügen gelesen; ich schlürfte es auf einen Zug hinunter. Wie uns ein köstlicher, unserer Natur analoger Trank willig hinunterschleicht und auf der Zunge schon durch gute Stimmung des Nervensystems seine heilsame Wirkung zeigt, so waren mir diese Briefe angenehm und wohltätig, und wie sollte es anders sein, da ich das, was ich für Recht seit langer Zeit erkannte, was ich teils lebte, teils zu leben wünschte, auf eine so zusammenhängende und edle Weise vorgetragen fand" (26. Oktober). Auch eine nochmalige kritischere Lektüre — zwei Tage später — bestärkte ihn nur in dieser Übereinstimmung; „auch da fand ich mich nur gestärkt und gefördert, und wir wollen uns also mit freiem Zutrauen dieser Harmonie erfreuen" (28. Oktober). Jeder Kenner der Ästhetischen Briefe weiſs, was eine solche Stellungnahme Goethes indirekt auch für sein Verhältnis zu Kant bedeutet. Es ist daher kein Zufall, sondern steht in vollstem inneren Zusammenhange hiermit, wenn gerade diese begeisterte Zustimmung Goethes, im Gegensatz zu dem verdrieſslichen Widerspruche Herders, das berühmte „Kantische Glaubens"-Bekenntnis Schillers in der am 28. Oktober erfolgten sofortigen Antwort auf Goethes ersten Brief veranlaſst hat. Leider fehlt eine Erwiderung Goethes hierauf; statt dessen erfolgte ein längerer Besuch Goethes (und Meyers) bei Schiller in Jena, der jenen freilich den Genuſs innigsten Gedankenaustausches, uns dagegen um eine klare Äuſserung Goethes zu besagtem Kantischen Glaubensbekenntnis gebracht hat.

Die noch folgenden Briefe des Jahres 1794 an und von Schiller enthalten nichts Philosophisches mehr. Daſs aber der geistige Verkehr Goethes mit ihm und den beiden Humboldts, von denen Wilhelm ein eifriger Kantianer war, fleiſsig gepflegt wurde, bezeugen gleichzeitige Briefe an Jacobi. „Schiller und Humboldt seh' ich öfter und erfreue mich ihres Umgangs. . . . Wir

suchen uns zusammen, soviel als möglich, im ästhetischen Leben zu erhalten und alles aufser uns zu vergessen" (31. Oktober). „Mit Schillern und den Humboldts stehe ich recht gut, unsere Wege gehen für diesmal zusammen, und es scheint, als ob wir eine ganze Zeit miteinander wandeln werden" (28. Dezember). Und ganz ähnlich am 2. Februar 1795: „Mit Schiller und Humboldt setze ich ein ganz vergnügliches Leben fort. Die Kreise unseres Denkens und Wirkens laufen ineinander, und wir begegnen uns oft."

Auch das Jahr

1795

ist verhältnismäfsig arm an direkten Äufserungen Goethes über seine Stellung zur kritischen Philosophie. Dafs jedoch auch die Fortsetzung der Ästhetischen Briefe, insbesondere der elfte und zwölfte, bei einer Selbstvorlesung des Verfassers Goethes und Meyers Beifall fanden, wissen wir bereits aus Schillers Brief vom 19. Januar d. J. an Körner. Freilich bezeichnet er beide an dieser Stelle als „nicht Kantsche Leser". Aber die Beschäftigung Goethes mit Kant und Philosophie überhaupt schreitet fort, während sich bei Schiller allmählich eine leise Abwendung bemerkbar macht. Ja, Goethe ist es jetzt mitunter, der in seinen Briefen den Freund auf Kantisches aufmerksam macht. So am 18. Februar auf Kants ‚Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen'. Er macht dazu die uns nicht ganz verständliche Bemerkung: „Es wäre eine recht artige Schrift, wenn die Worte s c h ö n und e r h a b e n auf dem Titel gar nicht ständen und im Büchelchen selbst seltener vorkämen", um dann hinzuzufügen: „Es ist voll allerliebster Bemerkungen über die Menschen, und man sieht seine Grundsätze schon keimen";[1]) worauf Schiller am 19. Februar, wie wir sahen, in beistimmendem Sinne antwortet. Am 16. Mai teilt Goethe dem Freunde mit, im Moniteur stehe, dafs „Deutschland hauptsächlich wegen der Philosophie berühmt sei, und dafs ein Mr. Kant und sein Schüler Fichte den Deutschen eigentlich die Lichter aufsteckten".

Bezeichnender als solche kleinen Notizen für Goethes nunmehr in anderer Richtung sich entwickelndes Verhältnis zur Kantischen Philosophie ist die Art, wie er in den Annalen von

---

1) Wie dies im einzelnen der Fall ist, hat *O. Schlapp, Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik d. Urteilskraft* (Göttingen 1901) S. 38ff. gut auseinandergesetzt.

1795 die allmähliche Entfremdung von dem einst so nahen Freunde Herder,[1]) in zweiter Linie auch Wieland, erklärt. „Seine (Herders) Abneigung gegen die Kantische Philosophie und daher auch gegen die Akademie Jena hatte sich immer gesteigert, während ich mit beiden durch das Verhältnis zu Schiller immer mehr zusammenwuchs. Daher war jeder Versuch, das alte Verhältnis herzustellen, fruchtlos, um so mehr, als Wieland die neuere Lehre selbst in der Person seines Schwiegersohns (Reinhold) verwünschte, und als Latitudinarier[2]) sehr übel empfand, dafs man Pflicht und Recht durch Vernunft, so wie es hiefs, fixieren und allem humoristisch-poetischen Schwanken ein Ende zu machen drohte“[3]) (IV, 541). Die gesperrt gedruckten Worte sprechen mehr als die weitläufigsten Erörterungen.

Wenn nun Goethe gerade durch das Verhältnis zu Schiller mit Kants Philosophie „immer mehr zusammenwuchs“, so ist es von vornherein wahrscheinlich, dafs er sich dieselbe eben in der Schillerschen Auffassung und mit deren Modifikationen zu eigen machte. Das sahen wir denn auch bereits oben an seiner Begeisterung über die Ästhetischen Briefe und werden es auch ferner sehen. So erklärt er sich z. B. am 18. August 1795 mit den Bemerkungen Schillers (vom 17.) über das Charakteristische des Christentums, das in der Aufhebung des Gesetzes, des Kantischen Imperativs bestehe, „ganz einverstanden“. Auch das kühle Verhältnis zu Fichte, das sich in mehreren Briefen Goethes an Jacobi (vom 8. September 1794, 2. Februar und 11. März 1795) ausdrückt, ist gewifs durch Schiller mit beeinflufst, der in dem grofsen Briefe vom 18. Oktober 1794 neben seinem Kantischen Glauben seiner Antipathie gegen Fichtes Absolutismus und „subjektiven Spinozismus“ deutlichen Ausdruck gegeben hatte.[4])

In dem ersten der drei an Jacobi gerichteten Briefe (vom

---

1) Was wir S. 136 oben von Goethes Herder-Nähe und Kant-Ferne bemerkten, bewahrheitet sich nun umgekehrt.

2) Ein Kantischer Ausdruck (*Religion innerhalb S. 21*), den Goethe von Schiller adoptiert hatte (vgl. oben S. 17 Anm.).

3) Vgl. die später zu besprechende Gedächtnisrede auf Wieland (1813).

4) Über Goethes Verhältnis zu Fichte vgl. die eingehende, wertvolle Programmabhandlung von Robert Neumann, Goethe und Fichte (Königstädt. Realgymnasium, Berlin 1904), der S. 18 meint: „Es war doch lediglich das Interesse an Kant und der kritischen Philosophie, das ihn mit Fichte in eine nähere Verbindung brachte.“

8. September) findet sich übrigens ein interessantes Selbstbekenntnis Goethes betreffs seiner allgemeinen philosophischen Anlage. Mit der Bitte um ein Urteil Jacobis über Fichtes „sonderbare Produktion“ verbindet sich nämlich das Geständnis: „Ich bin zu wenig oder vielmehr gar nicht in dieser Denkart geübt und kann also nur mit Mühe und von ferne folgen.“ Und ähnlich drückt sich das Schreiben vom 11. März 1795 aus: „Gib Dir doch gelegentlich einmal die Mühe, mir deutlich zu machen: Worin Du von unseren neueren Philosophen“ — gemeint sind doch wohl Fichte und seine Anhänger in Jena — „differierst? und wo der Punkt ist, auf dem ihr euch scheidet, und setze mich instand, in Deinem Namen mit ihnen zu streiten.“ Setzen wir auch einen Teil solcher Bekenntnisse, in denen sich der Dichter als Unphilosoph zu geben liebt, auf Rechnung einer gewissen bescheidenen Selbstironie, die wir an ihm schon kennen, so bleibt doch als unvertilgbarer Rest die bestimmte Abneigung gegen die Abstraktionen der ‚grauen Theorie‘ und der Mangel an gründlicher Vertiefung in die Einzelheiten eines philosophischen Systems, die Goethe sein Lebtag angehaftet haben. Andererseits fühlt er sich seit dem Umgang mit Schiller und durch ihn entschieden philosophisch gekräftigt. Am 25. November meint er, es sei ihm „bei Zusammenstellung seiner physikalischen Erfahrungen von grofsem Nutzen“, dafs er „etwas mehr als sonst in den philosophischen Kampfplatz hinuntersehe“. Er wünscht einen Aufsatz von Weifshuhn in Niethammers ‚Philosophischem Journal‘, dessen „Art zu philosophieren ihm näher liege als die Fichtische“, noch einmal mit Schiller gemeinsam zu lesen, um dessen Gedanken über einiges zu hören. Ja, man kann beinahe sagen, dafs Schiller immer mehr die Autorität in philosophischen Dingen für ihn wurde. So schreibt dieser in einem — in dreifachem Konzept erhaltenen — höchst interessanten Briefe an Fichte vom 3. bezw. 4. August 1795 von Goethe: „Er ist viel zu fremd in dem philosophischen Gebiet“ und meint, letzterer, „der in seinen eigenen Manuskripten und Schriften über diesen Punkt mich zum Richter anerkennt und meine Urteile befolgt“, werde am wenigsten Fichtes Partie (in einer zwischen diesem und Schiller entstandenen Differenz) ergreifen (bei *Jonas II*, S. 222).

Ehe wir das Jahr 1795 verlassen, wollen wir schliefslich noch einer unser Thema berührenden Äufserung Goethes und dazu gehörigen Bemerkung Wielands gedenken, die vielleicht in dieses Jahr, jedenfalls aber in eins der unmittelbar folgenden gehören.

Beide finden sich bei Biedermann[1]) aufgezeichnet und lauten: „Herder rüstete sich eben um jene Zeit zum Kampfe[2]) gegen die Kantische Philosophie. . . . Währenddessen hatte Goethe zufolge seiner gewohnten objektiven Ansicht der Dinge und seiner gröſseren, eben hieraus entspringenden Ruhe sein besonderes Interesse daran, vornehmlich in bezug auf Naturwissenschaft und Kunst, und erklärte: Wir sehen diese Philosophie als ein Phänomen an, dem man auch seine Zeit lassen muſs, weil alles seine Zeit hat.“ Die zeitliche Unbestimmtheit und inhaltliche Allgemeinheit, namentlich der angeblichen Goetheschen ‚Erklärung‘, sowie der Umstand, daſs wir in Wieland nicht den geeigneten Interpreten von Goethes philosophischen Anschauungen zu erblicken vermögen, erlauben uns indessen nicht, weitere Schlüsse daraus zu ziehen.

1796.

Am 3. Januar 1796 kam Goethe auf ungefähr vierzehn Tage zu Schiller nach Jena, um, wie er diesem am 15. Dezember 1795 schrieb, „den ganzen Kreis Ihrer theoretischen Arbeiten nun einmal mit Ihnen zu durchlaufen und mich dadurch zu den Arbeiten, die mir vorliegen, zu stärken“. Aus diesen Unterhaltungen, von denen Goethe sich „eine wachsende Übereinstimmung“ versprach, ist uns naturgemäſs nichts erhalten; aber ihre Folgen sind in dem weiteren Briefwechsel, selbst in scheinbar abgerissenen Notizen, deutlich zu spüren. Beide fühlen sich immer mehr eins; jeder ist sich bewuſst, was er am anderen hat und von ihm lernen kann, und schätzt gerade das am andern, was ihm selbst fehlt. Wir verweisen auf die ausgezeichnete Schilderung von Goethes „ästhetischer Geistesstimmung“, die alles spekulative Wissen und Bedürfnis bei ihm ersetze, in Schillers groſsem, an Wilhelm Meister anknüpfenden Briefe vom 9. Juli. Umgekehrt zeigt sich bei Goethe das Bestreben, dem Freunde in philosophischer Beziehung immer näher zu kommen.

Am 26. Juli 1796 schreibt er, daſs ihm Kants eben erschienener Aufsatz ‚Über die vornehme Art zu philosophieren‘ viel Freude gemacht habe. Wenn er dann fortfährt: „Auch durch diese Schrift wird die Scheidung dessen, was nicht zusammengehört, immer leb-

---

1) Goethes Gespräche, herausgegeben von W. v. Biedermann 1889ff. Bd. I S. 181 (Nr. 131), entnommen der Wieland-Ausgabe von J. G. Gruber. Leipzig 1828, Bd. 53. S. 255.

2) Der dann in der ‚Metakritik‘ (1799) und ‚Kalligone‘ (1800) in der gehässigsten Weise zum Ausbruch kam (s. unten).

hafter befördert“, so kann dies allerdings ebensowohl sachlich wie persönlich verstanden werden. Wir glauben indes, daſs die Deutung auf Personen vorzuziehen ist, weil sie mit anderen gleichzeitigen Zeugnissen zusammentrifft, und sehen darin einen bedeutsamen Schritt von dem in der Schrift angegriffenen Jacobi, der noch Anfang 1795 (s. oben) Goethes philosophischer Mentor gewesen war, zu Kant-Schiller hin. Schiller gegenüber, mit dem er sich so oft mündlich aussprach, konnte Goethe sein Bekenntnis jetzt in solcher Kürze formulieren, ohne ein Miſsverständnis befürchten zu müssen. Bezeichnender sind gleichzeitige Äuſserungen gegen andere.

So fordert er in einem an Sömmering gerichteten, dessen Schrift vom Organ der Seele behandelnden, Briefe vom 28. August d. J. in vollkommen kantischer Weise strenge Scheidung der einzelnen Wissenschaftsgebiete. Sömmering hätte Philosophie und Physiologie strenger auseinander halten sollen.[1]) Es sei kein Vorteil, daſs er die „Philosophen mit ins Spiel gemischt habe“; denn diese Klasse verstehe „vielleicht mehr als jemals ihr Handwerk“ und treibe es „mit Recht, abgeschnitten, streng und unerbittlich fort“. Wenn er im Anschluſs hieran fortfährt: „Warum sollten wir Empiriker und Realisten nicht auch unseren Kreis kennen und unseren Vorteil verstehen?“, so stellt er sich damit allerdings in einen gewissen Gegensatz zu den philosophischen Systematikern,[2]) allein wir kennen diese seine Weise schon, die jedenfalls philosophisches Verständnis seinerseits nicht ausschlieſst. Auch will er „jenen Herrn manchmal in die Schule horchen, wenn sie die Gemütskräfte kritisieren, mit denen wir die Gegenstände zu ergreifen genötigt sind“. Was es aber mit seinem ‚Realismus‘ in Wirklichkeit auf sich hat, darüber belehrt uns besser eine wichtige Äuſserung gegen Jacobi vom 17. Oktober desselben Jahres: „Du würdest mich nicht mehr als einen so steifen Realisten finden,

---

1) Vgl. die Xenien: ‚Metaphysiker und Physiker‘ (160), ‚Naturforscher und Transzendentalphilosophen‘ (803), ‚An die voreiligen Verbindungsstifter‘ (804). Andererseits wird den reinen Empirikern zugerufen (889):

Daſs Ihr den sichersten Pfad gewählt, wer möchte das leugnen?
Aber Ihr tappet nur blind auf dem gebahntesten Pfad.

(Wir zitieren nach der Sonderausgabe von Erich Schmidt und B. Suphan 1893).

2) Vgl. das Xenion: ‚Die Systeme‘ (167):

„Prächtig habt Ihr gebaut. Du lieber Himmel! Wie treibt man,
Nun er so königlich erst wohnt, den Irrtum heraus?“

es bringt mir grofsen Vorteil, dafs ich mit den anderen Arten zu denken etwas bekannter geworden bin, die ich, ob sie gleich nicht die meinigen werden können, dennoch als Supplement meiner Einseitigkeit zum praktischen Gebrauch äufserst bedarf."

Ganz im Sinne der transzendentalen Methode, wenn auch ohne Kants Namen zu nennen, ist eine bedeutsame Stelle über das Verhältnis der Kunst zur Ethik in dem Briefe an Heinrich Meyer vom 20. Juni 1796 gehalten. Freund Humanus (Herder) habe im achten seiner Humanitätsbriefe ein böses Beispiel gegeben. „Durch das Ganze schnurrt wieder die alte Philisterleier: dafs die Künste das Sittengesetz anerkennen und sich ihm unterordnen sollen. Das erste haben sie immer getan und müssen es tun, weil ihre Gesetze so gut als das Sittengesetz aus der Vernunft entspringen; täten sie aber das zweite, so wären sie verloren, und es wäre besser, dafs man ihnen gleich einen Mühlstein an den Hals hinge und sie ersäufte, als dafs man sie nach und nach ins Nützlichplatte absterben liefse." In demselben Briefe spricht er seine Freude darüber aus, „dafs wir, die wir nun einmal verbunden sind, einander so rein und sicher entgegenarbeiten; von Schillern bin ich gewifs, dafs er nicht rückwärts geht". Auch Jean Paul meint er „noch zu den Unsrigen rechnen zu können". Man sieht, die wir sind eine geschlossene Partei, welche die Grundsätze des kritischen Idealismus, der klassischen Ästhetik vertritt! Und zum Schlufs heifst es: „Da noch Platz ist, lasse ich Ihnen eine Stelle aus Kant abschreiben, sie schliefst den Paragraphen, der überschrieben ist: Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit"; und nun folgt der ganze letzte Abschnitt des § 59 aus Kants Kritik der Urteilskraft, der nur eine Analogie des Schönen mit dem Sittlichen zugesteht und den Geschmack „den Übergang von Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse, ohne einen zu gewaltsamen Sprung" ermöglichen läfst.

Das Jahr 1796 ist das Xenien-Jahr. Von den auf Kant bezüglichen gehören die bekanntesten und wichtigsten Schiller an und sind im ersten Aufsatz (S. 43 f.) bereits berührt worden. Von den übrigen bezieht sich eins auf Kants oben erwähnte Schrift:

„Vornehm nennst Du den Ton der neuen Propheten? Ganz richtig,
Vornehm philosophiert heifst wie Rotüre gedacht."

Zwei (Nr. 72 und 73): „Zum ewigen Frieden" und „Zum ewigen Krieg", gehen auf Kants bekannte Schrift von 1795; gegen die alte Metaphysik Nr. 822 (‚Auktion').

Eine Reihe anderer (97, 330, 331, 422, 423, 439, 734, 760, 776, 777) gegen den Kantianer Jakob in Halle, der Kant Begriffe abgestohlen habe; wie denn überhaupt, im Anschlusse an Schillers bekanntes Wort von den „Kärrnern" (53) die pedantischen oder leeren Schulphilosophen, die von Kants Brosamen zehren, öfters durchgezogen werden (vgl. 54—66, 371—389). Neue Aufschlüsse über Goethes Verhältnis zur Kantischen Philosophie vermögen wir dagegen in den Xenien nicht zu entdecken.

Nur zeigen auch sie, dafs die beiden Dioskuren von Jena und Weimar mit dem Weisen von Königsberg die gleichen Gegner haben. Dasselbe wird uns noch weiter durch einen Brief Goethes an Meyer vom 30. Oktober desselben Jahres bestätigt. Indem er von der Kriegserklärung an „das Volk" in den Xenien spricht, fährt er fort: „Der alte Kant hat sich, Gott sei Dank, endlich über die Herren auch ereifert und hat einen ganz allerliebsten Aufsatz über die vornehme Art zu philosophieren in die Berliner Monatsschrift setzen lassen; er hat niemand genannt, aber die philosophischen Herren Aristokraten recht deutlich bezeichnet. Ich hoffe, wir sollen uns bei unserem bösen Ruf erhalten und ihnen mit unserer Opposition noch manchen bösen Tag machen." — Also wieder ein Zusammengehen mit dem kritischen Philosophen als Bundesgenossen und ein neues Zeugnis dafür, dafs die obige Stelle in dem Brief an Schiller über dieselbe Kantische Schrift in persönlichem Sinne zu nehmen ist.[1])

Philosophische Novitäten liest Goethe um diese Zeit öfters, so zu Ende des Jahres eine Schrift Baaders, der ihm aber in zu hohen Regionen schwebt (an Jacobi, 26. Dezember 1796). Auch hält er

---

1) Vielleicht erregten aber doch diese äufserst derben Angriffe gegen Kants Anhänger und Freunde dessen Mifsfallen. Wenigstens schreibt Frau Stägemann aus Königsberg am 20. Januar 1797 an den in den Xenien besonders häufig angegriffenen Komponisten Reichardt, sie habe durch einen gemeinsamen Freund vernommen, „dafs Kant nächstens selbst an Sie schreiben würde, dafs er mit dem unwürdigen Benehmen von Schiller und Goethe höchst unzufrieden, vorzüglich aber gegen den ersteren erzürnt wäre" (Schiller wurde von dem Stägemannschen Kreise als der Verführer Goethes betrachtet), „und dafs er Ihre Art, sich gegen den bösartigen Angriff des letzteren zu wehren, ganz vortreflich fände". (*Goethe-Jahrbuch 1906*. S. 264.) In einem uns erhaltenen Brief Reichardts an Kant vom 8. April 1797 ist jedoch nicht davon die Rede. Über Reichardts Verhältnis zu Kant vgl. auch Vaihinger in *Kantstudien I* 144—147.

Niethammers *Philosophisches Journal* (an Schiller, 26. Oktober 1796).

In den Märztagen des Jahres

1797

wird in Jena, wo Goethe zu Besuch war, mit Schiller und den beiden Humboldt Fichtes *Neue Darstellung der Wissenschaftslehre* im *Philosophischen Journal,* auf welche Schiller Ende Februar aufmerksam gemacht, gelesen und durchgesprochen; worüber sich auch im Tagebuche Goethes zum 12., 14. und 16. März Notizen finden. Freilich will es Goethe bei der Spekulation und bei Alexander von Humboldts Physik nicht recht wohl werden. Er sehnt sich, wie er Freund Meyer am 18. schreibt, nach dem Anschauen herrlicher Kunstformen. „Denn für uns andere, die wir doch eigentlich zu Künstlern geboren sind, bleiben doch immer die Spekulation sowie das Studium der elementaren Naturlehre falsche Tendenzen, denen man freilich nicht ausweichen kann, weil alles, was einen umgibt, sich dahin neigt und gewaltsam dahin strebt.“ Hier bricht einmal wieder Goethes innerste aufs Anschauen gerichtete Natur hervor, welche abstrakte Philosophie (wie diejenige Fichtes es in besonders hohem Grade war) und mechanische Naturbetrachtung als etwas Fremdes empfindet; weshalb denn auch seine wissenschaftlichen Verdienste bekanntlich nicht auf diesem Gebiete, sondern auf dem der beschreibenden Naturwissenschaften liegen.[1]) Ähnlich äußert er sich am 28. März, ebenfalls noch von Jena aus, gegen Knebel: „. . . Nimmst Du nun dazu, daß Fichte eine neue Darstellung seiner Wissenschaftslehre im Philosophischen Journal herauszugeben anfängt, und daß ich bei der spekulativen Tendenz des Kreises, in dem ich lebe, wenigstens im ganzen Anteil daran nehmen muß, so wirst Du leicht sehen, daß man manchmal nicht wissen mag, wo einem der Kopf steht.“ Andererseits sind solche brieflichen Äußerungen doch nur Stimmungsbilder. Wenigstens klagt Goethe eine Woche später Schiller gegenüber gerade umgekehrt, daß er „auf die Sammlung unserer Zustände in Jena“ nun in Weimar wieder in die lebhafte Zerstreuung vielerlei kleiner Geschäfte geraten sei (5. April).

Ende April liest er gleichzeitig mit Schiller Aristoteles' Poetik. Die übrige Korrespondenz während des Sommers ist ganz von literarischem Allerlei erfüllt. Erst im Herbst begegnen wir wieder

---

1) Besonders klar und schön dargestellt in dem klassischen Vortrag von H. Helmholtz: Über Goethes naturwissenschaftliche Arbeiten. 1853.

einer Äufserung über Kant. Auf seiner Reise nach der Schweiz sieht und liest Goethe während seines Aufenthaltes bei Cotta in Tübingen, wie er Schiller am 12. September erzählt, — nach dem Tagebuch war es am Abend des 9. September — „eine kleine Schrift von Kant, die Sie gewifs auch kennen werden", die ‚Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktates zum ewigen Frieden in der Philosophie': „ein sehr schätzbares Produkt seiner bekannten Denkart, das so wie alles, was von ihm kommt, die herrlichsten Stellen enthält, aber auch in Komposition und Stil Kantischer als Kantisch ist.[1]) Mir macht es grofses Vergnügen, dafs ihn die vornehmen Philosophen und die Prediger des Vorurteils so ärgern konnten, dafs er sich mit aller Gewalt gegen sie stemmt. Indessen tut er doch, wie mir scheint, Schlossern unrecht, dafs er ihn einer Unredlichkeit, wenigstens indirekt, beschuldigen will." In seiner Antwort identifizert Schiller die kritische Philosophie mit der Vernunft, und Goethe — erhebt keinen Einspruch dagegen, wie denn überhaupt das Urteil beider über Kants Schrift, abgesehen von der Beurteilung Schlossers, völlig übereinstimmend lautet.

Interesse an Kant und der Philosophie verrät auch eine Mitteilung, die Goethe von Stäfa (Schweiz) aus am 26. September dem Freunde über sein Zusammentreffen mit dem aus Schuberts Kantbiographie bekannten Grafen Purgstall macht, dessen Besuch ihn sehr erfreut habe, „da seine frühere Tendenz zur neueren Philosophie, sein Verhältnis zu Kant und Reinhold, seine Neigung zu Ihnen, auch seine frühere Bekanntschaft mit mir gleich eine breite Unterhaltung eröffneten."

Am 29. Dezember legt Schiller seinem Briefe ein langes Schreiben von Wilhelm von Humboldt bei, der „mitten in dem neugeschaffenen Paris seiner alten Deutschheit getreu bleibe", und bemerkt dazu: „Es ist mit einer gewissen Art zu philosophieren und zu empfinden, wie mit einer gewissen Religion; sie schneidet ab von aufsen und isoliert, indem sie von innen die Innigkeit vermehrt." Dafs hiermit Kants Philosophie gemeint, und dafs diese auch von Goethe als die echt deutsche Philosophie betrachtet wird, ergibt sich aus einem Briefe des letzteren an Humboldt, der nach dem

1) Wir schliefsen hieran des Zusammenhanges wegen gleich eine Äufserung aus späteren Jahren über Philosophenstil. Goethe schreibt Nov. 1806 an Riemer: „Den Verstandesphilosophen begegnets und mufs es begegnen, dafs sie undeutlich aus gar zu grofser Liebe zu Deutlichkeit schreiben . . . Beispiele geben Kant und Hegel."

Herausgeber von Goethes Briefwechsel mit den Gebrüdern von Humboldt (Brataneck) zwar erst auf den 16. Juli 1798 fällt, aber offenbar im Hinblick auf die eben mitgeteilte Stelle des Schillerschen Briefes geschrieben ist. „Sie haben", schreibt nämlich Goethe an den ‚citoyen Humboldt', „wie ich aus einem Briefe an Schiller sah, derKantischenPhilosophie mitten in Paris energisch genug gedacht . . als ein erklärter Deutscher."

Wenn die Dokumente des Jahres 1797 uns verhältnismäfsig wenig Ausbeute gewähren, so ist zu bedenken, dafs das Beste, was wir hätten finden können, sich gewissermafsen hinter den Kulissen vollzog. Denn, wenn Goethe und Schiller „keine Woche in der Nachbarschaft ohne schriftliche Unterhaltung verlebten", so verbrachten sie „keinen Tag in der Nähe, ohne sich mündlich zu unterhalten" (Schlufs von Goethes Annalen zu 1797).

Reicher an hinterlassenem Material ist das Jahr

1798.

Gleich die ersten Monate weisen lebhaftere philosophische Beschäftigung auf. Schon die Frühe des ersten Neujahrstages [1]) benutzt Goethe, um Schellings neuerschienene ‚Ideen zu einer Philosophie der Natur' zu studieren. Er will sie zu dem bevorstehenden Besuche in Jena mitbringen, „es wird uns Anlafs zu mancher Unterhaltung geben" (3. Januar). In demselben Briefe verspricht er die Abschrift eines alten Gesprächs zwischen einem chinesischen Gelehrten und einem Jesuiten,[2]) in welchem jener sich als ein schaffender Idealist, dieser als ein völliger Reinholdianer zeige. Schiller würde es für „einen Spafs" halten, es abdrucken zu lassen, „mit einer leisen Anwendung auf unsere neuesten Philosophen" (12. Januar). Am 6. Januar äufsert Goethe ausführlicher seine Gedanken über das Schellingsche Buch, das er nach Ausweis des Tagebuches (II, 197) auch am 22. wieder gelesen hat, d. h. seine Bedenken gegen dessen absoluten (Goethe sagt: transzendentellen) Idealismus, der ganz oben zu stehen vermeine und doch, so sehr er sich gegen die Dinge an sich wehre, ehe er sich's versehe, an die Dinge aufser ihm

1) Tagebücher II, 195. In die Zeit dieser Schellingstudien gehören vielleicht die Paralipomena 415 und 419, die in Goethes Nachlafs gefunden und in Abt. II, Bd. 13 der Weim. Ausg. S. 451—454 und 456 veröffentlicht worden sind; oder auch in die des Jahres 1800 (s. unten).

2) Wie sich aus dem Briefe Goethes vom 13. Januar ergibt, aus des ‚Erasmus Francisci neupoliertem Geschicht-, Kunst- und Sittenspiegel', „einem abgeschmackten Buche, das aber manchen für uns brauchbaren Stoff enthält."

stoſse. Die einen könnten von auſsen hinein den Geist niemals erreichen, die anderen von innen heraus wohl schwerlich zu den Körpern gelangen; er (Goethe) wolle daher lieber in dem „philosophischen Naturstand" bleiben und „von seiner ungetrennten Existenz den besten möglichen Gebrauch machen, bis die Philosophen einmal übereinkommen, wie das, was sie nun einmal getrennt haben, wieder zu vereinigen sein möchte". — Auch in dem nächsten Briefe (10. Januar) ist abfällig von neuester Philosophie (des Ästhetikers Bouterwek) die Rede.

Wichtiger als solche unser Thema mehr nach der negativen Seite hin ergänzenden Äuſserungen ist die gleichfalls im Januar 1798 mit Schiller gepflogene Korrespondenz über einen ungefähr fünf Jahre zurückliegenden Aufsatz Goethes — gemeint ist der von uns S. 153 erwähnte: ‚Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt' —, den dieser am 10. Januar dem Freunde zuschickt mit den Worten: „Es wird Sie gewiſs unterhalten zu sehen, wie ich die Dinge damals nahm." Schiller äuſsert sich am 12. vorläufig darüber und hebt u. a. im Geiste des Kritizismus hervor, daſs, wenn eine „rationelle Empirie" möglich sein solle, beiden Teilen — Objekt und Subjekt, Natur und Theorie — Gerechtigkeit geschehen müsse, was möglich sei, „wenn eine strenge kritische Polizei ihre Felder trenne". Daraufhin gibt Goethe am nächsten Tage folgende interessante und bedeutsame Erklärung über seinen philosophischen Entwicklungsgang ab: „Ich habe diese Tage, beim Zertrennen und Ordnen meiner Papiere, mit Zufriedenheit gesehen, wie ich durch treues Vorschreiten und bescheidenes Aufmerken von einem steifen Realismus und einer stockenden Objektivität dahin gekommen bin, daſs ich Ihren heutigen Brief als mein eignes Glaubensbekenntnis unterschreiben kann." Das ist in groſsen Zügen nicht weniger als ein Bekenntnis zum Kritizismus, mindestens dem Schillerschen, in noch deutlicher und prägnanterer Form als in dem Briefe an Jacobi vom 17. Oktober 1796 (s. oben). Goethe will sehen, wie er diese seine Überzeugung durch seine Arbeit praktisch darstellen könne, und bittet den Freund dringend, seine Bemerkungen zu dem Aufsatze hinzuschreiben, „denn wir müssen jetzt einen groſsen Schritt tun". Von den „neueren Philosophen" sei dabei wenig Hilfe zu hoffen, das habe er wieder bei Gelegenheit des Schellingschen Buches gemerkt. (Die „neuere" Philosophie, die in dem Briefwechsel so oft erwähnt wird, geht, wie man sieht, in der Regel auf die neuesten Erscheinungen derselben, nicht auf

Kant.) Ein „grofser Schritt“ ist nun zwar unseres Wissens nicht erfolgt, aber Schiller hat seine Bemerkungen an den Rand des Manuskriptes geschrieben. Das erfahren wir aus einem vierundzwanzig Jahre später — 10. September 1822 — geschriebenen Briefe Goethes an Riemer,[1]) dem er denselben „alten, aber hoffentlich nicht veralteten“ Aufsatz mit der Bemerkung übersendet: „Die wenigen Randschriften sind von Schiller, der solche Äufserungen mit der Kantischen Philosophie in Einklang zu setzen suchte.“ Schiller bleibt also in Goethes Augen stets der bewufste, der „gebildete“ Kantianer; Goethe selbst erscheint gleichsam als der unbewufste, als das philosophische Naturkind, das bei dem Fachmann Unterstützung sucht und erhält.

Nachdem Goethe noch einen neuen kleinen Aufsatz hinzugefügt hat (17. Januar),[2]) sendet Schiller am 19. Januar eine sehr ausführliche „Prüfung“ beider, besonders des letzteren, nach den Kantischen Kategorien. Er unterscheidet den gemeinen Empirismus, der nicht über das empirische Phänomen hinausgehe, den Rationalismus, mit dem das wissenschaftliche Phänomen, aber auch der Irrtum entstehe, und den rationellen Empirismus, der das reine Phänomen, d. i. das objektive Naturgesetz erfasse. Es würde zu weit führen, auf Schillers sinnreiche „Prüfung“ einzugehen. Wir begnügen uns, Goethes Erwiderung (vom 20. Januar) herzusetzen: „Für die Prüfung meiner Aufsätze nach den Kategorien danke ich zum schönsten; ich werde sie bei meiner Arbeit immer vor Augen haben. Ich finde selbst an der Stimmung, womit ich diese Gegenstände bearbeite, dafs ich bald zur edlen Freiheit des Denkens darüber gelangen werde.“ Wie anders klingt das als das Wort von der fruchtbaren Dunkelheit, dem Dämmerungszustand zu Ende der achtziger und zu Anfang der neunziger Jahre! „Die Arbeit war unsäglich, die doch nun schon acht Jahre dauert, da ich kein Organ zur Behandlung der Sache mitbrachte, sondern mir es immer in und zu der Erfahrung bilden mufste. Da wir nun einmal so weit sind, so wollen wir uns die letzte Arbeit nicht verdriefsen lassen; stehen Sie mir von der theoretischen Seite bei, und so wird es gewifs geschwinder gehen.“ Die „acht Jahre“ passen genau zu der

---

1) Briefe von und an Goethe, herausgegeben von Riemer, Leipzig 1846. S. 220f.

2) Derselbe ist jetzt in der Weimarer Ausgabe Abt. II, Bd. 11, S. 38 bis 41 unter dem Titel ‚Erfahrung und Wissenschaft‘ veröffentlicht. „Begriffe ohne Anschauungen sind leer“, sagt Goethe darin ganz wie Kant.

Zeit der ersten Versuche ernstlichen Studiums von Kants Philosophie (Kritik der Urteilskraft); jetzt hat er in Schiller einen Helfer gefunden, der ihn mit derselben immer vertrauter macht.

Am 14. Februar versucht nun auch Goethe seinerseits ein Schema der Farbenlehre nach den zwölf Kategorien zu entwerfen. Schillers Kritik (16. Febr.) ist ziemlich ablehnend, wird aber von Goethe (17. Februar) anerkannt. Bescheiden bittet dieser um Schillers „gefälligen Beistand, durch Einstimmung und Opposition; die letzte ist mir immer nötig, niemals aber mehr, als wenn ich in das Feld der Philosophie übergehe, weil ich mich darin immer mit Tasten behelfen mufs". In seiner Erwiderung vom 20. Februar erklärt Schiller, die „Kategorienprobe", die Goethe an dem aufgehäuften Stoff seiner ‚Farbenlehre' vorgenommen, sei ihm sehr nützlich, weil sie ihn zu „strengen Bestimmungen, Grenzscheidungen, ja harten Oppositionen" zwinge, wozu er (Goethe) von selbst nicht geneigt sei, weil er „der Natur Gewalt anzutun" fürchte. „Kenntnis der Geisteswerkzeuge" aber und „deutliche Erkenntnis der Methode" mache den Menschen „gewissermafsen zum Herrn über alle Gegenstände" (23. Febr.). Auch Goethe meint (25. Febr.), der rationelle Empirismus könne „auf seinem höchsten Punkte nur kritisch werden. Er mufs gewisse Vorstellungsarten nebeneinander stehen lassen, ohne dafs er sich untersteht, eine auszuschliefsen oder eine über das Gebiet der andern auszubreiten". Eben von diesem kritischen Standpunkt aus äufsert er aufs neue Bedenken gegen Schellings ‚Ideen'.

Aber auch der Name Kants wird in diesem an Philosophicis reichen Briefwechsel des Jahres 1798 öfters genannt. Goethe hatte dem Freunde am 7. Februar eine Verteidigungsschrift des bereits zum vorigen Jahre genannten Schlosser (Goethes Schwager) gegen Kant zugeschickt.[1]) Darauf hatte Schiller die fulminante, den ganzen Brief vom 9. Februar füllende Philippika losgelassen, die wir S. 46 kennen gelernt haben. Und Goethe — geht zwar am folgenden Tage (weil ihm eine Redoute „seine Fakultäten schlimmer getrennt hat, als die Philosophie nur immer tun kann"!) auf die Kantische Philosophie nicht näher ein, aber er nennt Schillers „lieben" Brief „sehr erfreulich und erquicklich"; auch er befinde sich mit Schlossers Natur schon seit 30 Jahren im Gegensatz. Und an

1) *J. G. Schlosser, Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte. Lübeck und Leipzig 1797.* Sie befindet sich in Goethes philosophischer Bibliothek (vgl. Anhang).

späterer Stelle macht er die interessante, sein eigenes Verhältnis zur Philosophie überhaupt kennzeichnende Bemerkung: „Die Philosophie wird mir deshalb immer werter, weil sie mich täglich immer mehr lehrt, mich von mir selbst zu scheiden, das ich um so mehr tun kann, da meine Natur, wie getrennte Quecksilberkugeln, sich so leicht und schnell wieder vereinigt. Ihr Verfahren ist mir darin eine schöne Beihilfe, und ich hoffe bald durch mein Schema der Farbenlehre uns Gelegenheit zu neuen Unterhaltungen zu geben."[1]) Schiller ist, wie immer im Philosophischen, der Gebende, Goethe der Empfangende. Aber die Philosophie ist diesem bereits zum notwendigen Bedürfnis und Bestandteil seines geistigen Ich geworden.

So tritt er denn auch als Verteidiger des deutschen Idealismus gegenüber der beschränkten Verstandesphilosophie eines französichen Emigrierten in Weimar (Mounier) auf. In demselben Briefe (vom 28. Februar), in welchem er hiervon berichtet, teilt er dem Freunde ironisch mit, daſs dieser Mounier „Kantens Ruhm untergraben hat und ihn nächstens in die Luft zu sprengen denkt. Dieser moralische Franzos hat es äuſserst übel genommen, daſs Kant die Lüge unter allen Bedingungen für unsittlich erklärt". Schiller antwortet als echter Kantianer und ‚Rigorist' (s. oben S. 47). Bei der Übersendung des betreffenden französischen Blattes (14. März) bemerkt Goethe, ihm seien „dergleichen salbaderische Gemeinplätze in der Natur zuwider", worauf Schiller, ganz wie Goethe oben: Mounier erscheine in seinem Briefe als der beschränkte Repräsentant des gemeinen Verstandes, mit dem man, da er gar nicht ahne, worauf es ankommt, gar nicht streiten möge.

Am 27. Juli überschickt Schiller dem Freunde als Novität Kants zwei Sendschreiben an Nicolai über die Buchmacherei, wozu Goethe am folgenden Tage bemerkt: „Kants Zurechtweisung des Salbaders ist recht artig. Es gefällt mir an dem alten Manne, daſs er seine Grundsätze immer wiederholen und bei jeder Gelegenheit auf denselben Fleck schlagen mag. Der jüngere praktische Mensch tut wohl, von seinen Gegnern keine Notiz zu nehmen, der ältere theoretische muſs niemanden ein ungeschicktes

1) In diesen Zusammenhang gehört die Äuſserung aus den Annalen von 1799: „So war auch Schiller aufgeregt, unablässig die Betrachtung über Natur, Kunst und Sitten gemeinschaftlich anzustellen . . . Überhaupt wurden solche methodische Entwürfe durch Schillers philosophischen Ordnungsgeist, zu welchem ich mich symbolisierend hinneigte, zur angenehmsten Unterhaltung . . ."

Wort passieren lassen. Wir wollen es künftig auch so halten." Wie stets, so spricht sich auch hier die gröſste Hochachtung vor Kant aus. Wie anders urteilt Goethe z. B. über Fichte oder Schelling! — Mehr der Gegensatz der eigenen dichterischen Vollnatur gegen die kühle und zergliedernde Art des Philosophen tritt dagegen, bei aller Hochschätzung, in dem Urteil über Kants eben erschienene ‚Anthropologie in pragmatischer Hinsicht' hervor. „Kants Anthropologie ist mir ein sehr wertes Buch und wird es künftig noch mehr sein, wenn ich es in geringeren Dosen wiederholt genieſse, denn im ganzen, wie es dasteht, ist es nicht erquicklich. Von diesem Gesichtspunkte aus sieht sich der Mensch immer im pathologischen Zustande, und da man, wie der alte Herr selbst versichert, vor dem sechzigsten Jahre nicht vernünftig werden kann, so ist es ein schlechter Spaſs, sich die übrige Zeit seines Lebens für einen Narren zu erklären. Doch wird, wenn man zu guter Stunde ein paar Seiten drin liest, die geistreiche Behandlung immer reizend sein. Übrigens ist mir alles verhaſst, was mich bloſs belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben" (an Schiller, 19. Dezember 1798). Die Meinung Kants ist nur die, daſs der Mensch etwa im sechzigsten Jahre erst zur „Weisheit", nicht zur Vernunft, gelange. Im übrigen ist gerade die Anthropologie in nicht bloſs geistreichem, sondern sogar heiterem Tone geschrieben und macht durchaus keinen grämlichen Eindruck, wie Schiller, wohl durch Goethes „pathologischen Zustand" verführt, noch ohne das Buch gelesen zu haben, in seiner Erwiderung (vom 22. Dez.) meint. Goethe ist offenbar durch das „Sudelwetter" der kurzen Dezembertage und den „traurigen Anblick des Himmels und der Erde", worüber beide in diesen Tagen mehrfach klagen, miſsstimmt und dadurch — menschlich genug — in seinem Urteil beeinfluſst. Er selbst schreibt unmittelbar, nachdem er dies letztere abgegeben, von seiner Stimmung: „Meinen Zustand in diesen Tagen kann ich auch nicht rühmen . . . Mechanische Arbeiten gehen nicht vom Flecke und geistige auch nicht. Schon diesem Briefe merke ich an, daſs ich meine Gedanken nicht wie sonst beisammen habe." [1])

1) Noch schärfer äuſsert er sich am nämlichen Tage gegen Voigt: Kants Schrift mache auf ihn „durch die kalte Höhe, von der aus die Vernunft auf das ganze Leben wie auf eine böse Krankheit heruntersieht, einen untröstlichen und unheimlichen Eindruck"; ein solches Buch müsse man „im Frühjahre lesen, wenn die Bäume in Blüte stehen, um von auſsen ein Gegengewicht zu erhalten".

Soviel von Kant. — Überhaupt wurde in diesem Jahre viel philosophiert. So steht z. B. im Tagebuch zum 1. April: „Mit Niethammer [1]) bei Schiller. Viel philosophiert." Und ebenso mag es an manchem anderen der Juni- und August-Abende gewesen sein, bei denen sich die kurze Notiz „Abends bei Schiller" findet. Schade für uns, dafs wir dadurch um schriftliche Äufserungen beider aus dieser Zeit gekommen sind. — Zur Vervollständigung mögen schliefslich noch einige Urteile über Fichte und Schelling folgen, welche Goethes Stellung zu Kant indirekt beleuchten.

Im März 1798 findet er in Fichtes Naturrecht, das ihm der Verfasser übersandt, „vieles auf eine beifallswürdige Art deduziert"; doch scheinen ihm als „praktischem Skeptiker" bei manchen Stellen „die empirischen Einflüsse" noch stark einzuwirken, wie er denn überhaupt in „vielen berühmten Axiomen" nur die Aussprüche einer Individualität sehe. Ganz aus seiner anschauenden Künstlernatur heraus gedacht! Wie wenig beide Dichter im Grunde mit Fichte gemeinsam fühlten, geht aus zwei Briefstellen vom Ende August d. J. hervor. Nachdem Schiller (28. Aug.) von einem unerwarteten Besuch Fichtes berichtet, aus dem schwerlich ein fruchtbares Verhältnis entstehen werde, „da unsere Naturen nicht zusammen passen", rät Goethe (29. Aug.) zwar: „Nutzen Sie das neue Verhältnis zu Fichten für sich soviel als möglich und lassen es auch ihm heilsam werden"; allein er meint doch auch: „An eine engere Verbindung mit ihm ist nicht zu denken", es sei nur „interessant", ihn in der Nähe zu haben.

Auch von Schelling hatten beide mehr erhofft. Schiller findet ihn am 22. Dez. „noch immer so wenig mitteilend und problematisch wie zuvor", und Goethe schreibt am gleichen Tage: „Es ist so ein unendlich seltener Fall, dafs man sich mit- und aneinander bildet, dafs es mich nicht mehr wundert, wenn eine Hoffnung, wie die auf eine nähere Kommunikation mit Schelling, auch fehlschlägt. Indessen können wir doch immer zufrieden sein, dafs er uns so nahe ist, indem wir doch immer gewissermafsen das, was er hervorbringt, werden sehen; auch macht sich's vielleicht mit der Zeit." Goethe ist überhaupt leichter als Schiller geneigt, anzuerkennen und zu entschuldigen. So nennt er Knebel gegenüber, der ihn um Schellings ‚Ideen' und ‚Weltseele' gebeten, Schelling einen „ganz trefflichen Kopf", er sei sehr zufrieden, ihn so nahe zu haben

1) Niethammer, der bereits oben genannte Herausgeber des Philosophischen Journals zu Jena, erst Kantianer, später Fichteaner.

(7. Dez.). Und als Knebel beide Schriften „unreif und verworren, die Frucht sauer“ findet (29. Dez.), schreibt Goethe entschuldigend, Schelling arbeite jetzt seine Ideen zum Behufe seiner Vorlesungen nochmals aus, „sie müssen freilich noch manchmal durchs Läuterfeuer, bis sie völlig rein dastehen, er ist aber auch noch jung, und das Unternehmen ist groſs und schwer“ (31. Dez.). Schiller sah hier schärfer: Schellings Philosophie ist bekanntlich aus dem „Läuterfeuer“ nicht herausgekommen. — Bei dieser Gelegenheit möchten wir schlieſslich noch eine kurze, aber sehr charakteristische Äuſserung Goethes aus diesem Jahre über seine allgemeine Stellung zur Naturphilosophie erwähnen. Während die Natur p h i l o s o p h e n alles „von oben herunter“ und die Natur f o r s c h e r „von unten hinauf“ leiten wollten, so finde er, als Natur s c h a u e r (27. Juni), sein Heil „nur in der Anschauung, die in der Mitte steht“ (30. Juni, an Schiller).

1799.

Im Jahre 1798, als nach dem Tode Friedrich Wilhelms des Zweiten die Philosophie in Preuſsen ihre Flügel wieder freier regen konnte, war Kants ‚S t r e i t d e r F a k u l t ä t e n‘ erschienen. Am 12. Januar 1799 schreibt Knebel darüber an Goethe: „Kants Streit der Fakultäten wird Dich auch ergötzt haben. Mich unendlich. Was werden denn die blinden Anbeter sagen, die ihn als guten Christen so hoch schätzten — und nie seinen Spaſs verstanden?“ Knebel setzt also die Lektüre der neuesten Kantischen Schrift seitens Goethes als selbstverständlich voraus. Zu weiteren Schlüssen über Goethes Stellung zu ihr sind wir nicht in der Lage, da leider eine Rückäuſserung des letzteren in dem überhaupt sehr kurzen Erwiderungsschreiben (vom 14. Januar) fehlt. Vielleicht mit Absicht; denn es ist wohl möglich, daſs er sich gegen Knebel, den Freund Herders und Gegner Kants (s. unten), hierüber nicht näher aussprechen wollte.

Mit Schiller, Niethammer und Schelling wird auch in diesem Jahre oft zusammen in Jena philosophiert. Vermerke darüber finden sich in Goethes Tagebuch zum 9. Februar, 6. April, 11. Mai; dann folgt ein längerer Aufenthalt in Jena. Am 12. Mai sendet ihm Schiller „etwas Philosophisches zum Nachtisch“. Zum 5. Sept. befindet sich im Tagebuch die Notiz: „Bei Schiller. Urteil der jüngeren Philosophen über Kant.“ Der Briefwechsel schweigt, da der Aufenthalt Goethes in Jena sich wieder auf mehrere Wochen ausdehnte. Am 21. und 22. September, sowie vom 2.—5. Oktober

finden Diskussionen mit Schelling über dessen Einleitung in die Naturphilosophie (1799) statt.

Das Wichtigste und Klärendste aus diesem Jahre ist Goethes Stellung zu dem plumpen Angriffe, den Herder mit seiner bekannten *Metakritik* gegen Kant eröffnete. Goethe hat diese Schrift bereits am 16. April gelesen [1]) und sich jedenfalls mit Schiller, bei dessen Anwesenheit in Weimar (im April) oder dem Zusammensein in Jena (im Mai), mündlich des näheren darüber ausgesprochen. Denn, daſs beide nicht bloſs ihren festen Standpunkt in der Sache eingenommen haben, sondern denselben auch sowohl kennen als auch — teilen, ergibt sich aus dem Briefe Goethes vom 4. Juni, den wir nebst Schillers Antwort bereits (S. 48) kennen gelernt haben. Wenn Goethe dagegen Knebels Bemerkung in einem Briefe vom 17. Juni: „Daſs die Kantische Philosophie wieder etwas die Wege räumen zu müssen scheint, ist auch ein groſses Glück", in seiner Antwort vom 25. d. M. wiederum mit Stillschweigen übergeht, so ist dies Schweigen unseres Erachtens wiederum ein beabsichtigtes.

Wie wütend die Stimmung gegen die Kantische Philosophie, wie begeistert dagegen die Zustimmung zu der ‚Metakritik' in dem ganzen Herderschen Kreise war, dafür hier einige drastische Zeugnisse. Knebel, der sich Goethe gegenüber so zahm über Kant ausdrückte, nennt gegen Herder dessen Werk seinen „besten Seelenfreund", einen „Kodex der Vernunft". „Der Mensch ist wieder Mensch und die Natur wieder Natur." „Jene (die Kantianer) haben die Welt leer, das Leben bang und öde gemacht, da trat ein tapferer Mann auf, zerriſs ihre Netze und setzte Herz und Vernunft an ihre Stelle. Laſs transzendentale Frösche und Kibitze schreien, denen man ihr leeres Nest ausgenommen" (!) (24. April 1799). Ja, am 4. Mai d. J. erniedrigt er sich so weit, die Beschaffenheit von Kants „Kopfes- und Geistesprodukten" auf die „beständige Enge und Beklemmung seiner Brust" — von der Kant in der bekannten Schrift an Hufeland, aber gerade im entgegengesetzten Sinne (Herrschaft des Geistes über den Körper) gesprochen hatte [2]) — zurückzuführen. Aber er wird noch übertroffen von Herder selbst, der sich in einem Briefe an Jean Paul nicht entblödet, in

1) Tagebücher II 242.

2) *Von der Macht des Gemüts, durch den bloſsen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein* in meiner Ausgabe des ‚*Streits der Fakultäten*' (*Philos. Bibl. Bd. 46 d*) S. 152.

wahrhaft unflätiger Weise von dem „eklen Spiel mit sich selbst, dem O . . nismus der rein-unreinen Vernunft" zu reden,[1]) während sich Jean Paul in einem Briefe an Frau Herder zu folgenden Ausgeburten des Witzes aufschwingt: „Unser grofser Freund (Herder) mache sich als Luther gegen den heiligen kritischen Vater (!) nur auf geworfene Stuhlbeine dieses Römischen Stuhls und auf Tetzels, aber ohne Ablafs, und auf Bauernkriege gefafst. Die Nachwelt wird zu dem Lorbeerkranz, den die Welt ihm gibt, noch die Bürgerkrone geretteter Menschen setzen" (6. April 1799).[2]) Der Nachwelt ist das nicht in den Sinn gekommen, sie ist vielmehr über die ‚Metakritik' sehr bald zur Tagesordnung übergegangen, und die bäurisch-tetzelhaften Roheiten der Kampfesweise fallen auf Herder und seinen Anhang zurück. Als Reformator edlen Menschentums aber gilt auch heute noch Kant, während man, wenn man von Herder rühmend spricht, an seine jüngeren Jahre denkt, in denen er noch zu Kants Füfsen gesessen. Auch der alte Klopstock glaubte mit seinem Verdammungsspruch nicht zurückhalten zu dürfen. Er schreibt am 14. Juli an Herder: „Sie haben es der Mühe wert gehalten (sic!), über Kant zu schreiben. Dies verleitet mich leider in dies traurige Feld; denn ich lese weder den Lehrer noch die Lehrlinge . . ."[3]) Und wenige Tage danach redet er von Herders „Krieg gegen Hirngespinste oder Hirngespenster", die Herder „wie Spinneweben weggefegt" habe! (26. Juli 1799).[4])

Wie tief mit dieser Feindschaft gegen Kant die gegen Schiller und Goethe verwachsen war, dafür geben gleichzeitige gehässige Äufserungen des altgewordenen Messiassängers einen sprechenden Beweis. Gegen Schillers (und damit auch Goethes) Ästhetik bringt er ein eigens dazu in schlechten Hexametern gedichtetes Epigramm:

> Weiland griff man aus Gallischen Lufttheorien die Künste,
> Der da greift sie heuer aus neuscholastischem Übel.[5])

Und Goethes Farbenlehre wirft er in demselben Briefe an Herder (27. September 1799) ein Plagiat an Marats Gegenschrift gegen Newton vor; Goethe sei überhaupt „ein gewaltiger Nehmer".

Doch nehmen wir von diesen Erzeugnissen einer mit ohn-

---

1) In der Briefsammlung *Aus Herders Nachlafs ed. Düntzer und F. G. v. Herder* I, 298 bereits in den Anfang 1794 gesetzt.

2) ebd. 3) ebd. S. 207 4) ebd. S. 209. 5) ebd. S. 214. Andere antikantische Epigramme Klopstocks s. bei *Schlapp* a. a. O. S. 175, Anm. 1.

mächtigem Neide gepaarten galligen Verbitterung, die heute nur noch psychologisch-pathologisches Interesse haben, Abschied und kehren wir zu Goethes philosophischem Entwicklungsgange zurück.

Daſs Goethe nunmehr — ganz anders als vor der Bekanntschaft mit Schiller — die Philosophie zu den Gegenständen seines regelmäſsigen Interesses und Studiums zählt, geht aus einer an sich nebensächlichen Bemerkung vom 17. Juli hervor. Wenn er hier klagt, er werde durch äuſsere Geschäfte von allem anderen abgezogen, „es sei poetisch oder literarisch, naturhistorisch oder philosophisch", so nennt er unter seinen Haupt- und Lieblingsbeschäftigungen unwillkürlich die philosophische mit. Dagegen hat es nicht allzuviel zu sagen, wenn er einmal, wie wir es ähnlich schon früher gesehen, dem jungen Max Jacobi gegenüber am 16. August von „uns anderen, die wir keine Philosophen sind", spricht. Ein anderes Mal (9. März 1802, an Schiller) schreibt er im Gegenteil: „Wir Philosophen". Das sind Gelegenheitsäuſserungen, die von Stimmungen abhängig sind, ja mitunter bloſse Stilwendungen. Zu einem Philosophen im Fachsinn wird ja überdies niemand unseren Dichter stempeln wollen.

Die letzte Stelle des Goethe-Schillerschen Briefwechsels, an der Kant mit Namen erwähnt wird, findet sich in den Briefen vom 31. Juli und 2. August 1799. Die Lektüre von Miltons Verlorenem Paradies hat Goethe zum Nachdenken über eine Frage gebracht, über die er sich ‚sonst nicht leicht den Kopf zerbricht", über den freien Willen, der in dem Gedichte wie in der christlichen Religion überhaupt „eine schlechte Rolle spiele". Er unterscheidet diejenigen, welche den Menschen „von Haus aus für gut" und die, welche ihn als von Natur böse annehmen oder, „eigentümlicher", d. h. hier in den Terminis der Kantischen Philosophie, zu sprechen, „in dem tierischen Falle, unbedingt von seinen Neigungen hingezogen zu werden." Im ersteren Falle sei der freie Wille das „alberne" Vermögen, „aus Wahl vom Guten abzuweichen und sich dadurch schuldig zu machen"; diejenigen Philosophen, die den Menschen „von Natur so scharmant finden", wüſsten daher „in Absicht auf die Freiheit desselben so schlecht zurecht zu kommen" und wehrten sich deshalb so sehr, „wenn man ihnen das Gute aus Neigung nicht hoch anrechnen will." Im anderen Falle sei der freie Wille „freilich eine vornehme Person, die sich anmaſst, aus Natur gegen die Natur zu handeln". Daher habe Kant „notwendig auf ein radikales Böse kommen müssen". Wie man sieht,

nimmt Goethe selbst keine entschiedene Stellung zu der Frage ein, nur behandelt er Kants Konsequenz wieder mit Hochachtung, während die Gegenseite etwas geringschätzig abgefertigt wird. Er fühlt das Bedürfnis, über diesen Punkt mit dem philosophischen Freunde noch des näheren mündlich zu diskutieren. „Doch mag das bis zur mündlichen Unterredung aufgehoben sein, sowie die Reinholdischen Erklärungen über den Fichteschen Atheismus" (31. Juli). Schillers Antwort haben wir S. 49 schon kennen gelernt.

Am 16. September berichtet Goethe Wilhelm von Humboldt nach Paris von Fichtes persönlichen Händeln; von ihm und seiner Schule sei „wenig Freude und Nutzen zu hoffen", weil „diese Herren beständig ihren eigenen Narren wiederkäuen". Dann fährt er fort: „Kant hat sich nun auch gegen Fichte erklärt und versichert, dafs die Lehre unhaltbar sei. Darüber ist denn diese Schule auf den alten Herrn äufserst übel zu sprechen. Herder hat sich in einer Metakritik auch gegen Kanten aufgemacht, wodurch denn, wie billig, allerlei Händel entstehen . . . Viel anderes habe ich nicht zu sagen. Sie sehen, dafs die Deutschen verdammt sind, wie von alters, in den kimmerischen Nächten der Spekulation zu wohnen." Hier gibt sich Goethe allerdings kühl bis ans Herz hinan und ‚objektiv' wie ein gänzlich Unbeteiligter. Dies Reserviertsein entspricht einerseits seiner Natur, andererseits einer Art ironischer Opposition gegen den enthusiastischen Kantianismus Humboldts, der z. B., nachdem er freudig erzählt, dafs Kants Philosophie nicht blofs in Frankreich, sondern ihr Name sogar in Madrid bekannt sei, fortfährt: „Wenn ich nicht fürchtete, von Ihnen als Missionar verlacht zu werden, so möchte ich Ihnen sagen, dafs ich noch heute einem Spanier die alleinseligmachende Lehre gepredigt habe (28. November 1799)." So hätte Goethe allerdings nie von Kants Lehre gesprochen; freilich war er jetzt auch 50, Humboldt erst 32 Jahre alt.

Mit Anfang Dezember 1799 siedelt Schiller von Jena, einem „Platze, wo nur die Gelehrsamkeit und vorzüglich die metaphysische im Schwange geht", wie er in seinem Gesuche an den Herzog vom 1. September d. J. bemerkt, nach dem seinen nunmehrigen, „poetischen Neigungen" und „dramatischen Beschäftigungen" weit günstigeren Weimar über. Damit beschränkt sich unsere bisherige Hauptquelle, die Korrespondenz mit Schiller, häufig auf kurze Zettel und enthält naturgemäfs längere Briefe in der Regel nur bei etwaigem Getrenntsein beider Dichter durch

Reisen. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn ausführlichere Äuſserungen über philosophische Gegenstände von nun an selten sind.

So ist für das nächste Jahr

1800

insbesondere zu bedauern, daſs aus diesem Grunde über Goethes Stellung zu der zweiten Herderschen Schrift gegen Kant, der ‚Kalligone', sich nichts Sicheres ausmachen läſst.[1]) Es ist indes kaum anzunehmen, daſs sich Goethes allgemeine Stellung, wie wir sie soeben bei Gelegenheit der Metakritik charakterisierten, plötzlich geändert haben sollte, und wir geben deshalb nicht viel auf die zudem erst sieben Jahre später erfolgte Mitteilung der leidenschaftlich gegen ihn eingenommenen[2]) Frau Herders an J. G. Müller, Goethe habe bei dem Erscheinen der Metakritik gesagt: „Wenn ich gewuſst hätte, daſs Herder das Buch schrieb, ich hätte ihn kniend gebeten, es zu unterdrücken"; „und nachher bei der Kalligone" habe er „dem Vater durch einen Freund sagen lassen, die Grundsätze in der Kalligone seien auch die seinigen" (14. Mai 1807).[3]) Hätte Goethe seine Stellung so geändert, so hätte doch auch eine Änderung des gespannten persönlichen Verhältnisses zu dem früheren Freunde eintreten müssen, die tatsächlich nicht erfolgt ist.[4]) Damit soll nicht geleugnet werden, daſs Goethes poetisches Gefühl manchen Stellen und Gesichtspunkten der Kalligone zustimmen konnte. Aber die Äuſserungen über Herders nächstes Werk, die ‚Adrastea' (18. und 21. März 1801 an Schiller, dessen Urteil am 20. März noch härter lautet) sind wieder

1) Über diese Schrift vgl. die zur Zeit, wo ich dies schreibe, im Druck begriffene Monographie: *Jacoby, Herders Kalligone und ihr Verhältnis zu Kants Kritik der Urteilskraft* (Leipzig, Dürr).

2) Vgl. S. 135 f. Goethe nennt sie einmal eine ‚Elektra-Natur'.

3) In der Briefsammlung *Von und an Herder*, herausgegeben von Düntzer und F. G. v. Herder. 1861. Bd. III.

4) Eine momentane Annäherung durch die von Herder „nach seiner edlen Weise verrichteten" Konfirmation seines (Goethes) Sohnes im Jahre 1801 (Annalen S. 549) hatte keine dauernden Folgen. Vielmehr schreibt Goethe zu Herders Tode in den Annalen von 1803 (S. 564 f.): „Schon drei Jahre hatte ich mich von ihm zurückgezogen, denn mit seiner Krankheit vermehrte sich sein miſswollender Widerspruchsgeist . . ." Wohl möglich wäre es dagegen, daſs Goethe in einem Momente jener Annäherung oder sonst einmal einem Freunde Herders gegenüber eine freundliche Äuſserung über dessen Kalligone getan hat, die dann diesem vielleicht in veränderter Form überbracht wurde.

abfällig genug und beziehen sich doch auf die vorigen Schriften mit; es sei „weder an Inhalt noch an Form etwas über das sonst Gewohnte".

Herders Freundeskreis wurde natürlich auch durch die Kalligone wiederum zu begeisterter Zustimmung bezw. zu giftigen Bemerkungen wider Kant und seine Anhänger hingerissen. Von letzterem hier wieder ein paar erheiternde Proben! Herder selbst schimpft in einem Briefe vom 14. Februar 1800 an Gleim, dem gegenüber er schon am 5. April 1799 „das Blendwerk der kritischen Philosophie zu vernichten" sich vermessen hatte, über die „Bübereien der Kantianer", die ihn „mit Kot bewerfen" als „lose, unwissende Buben". Ein Professor J. G. Eichhorn aus Göttingen gratuliert ihm (27. Mai 1800) zu seinem Erfolge gegen „das kritische Ungeziefer", den „transzendentalen Aberwitz"; jetzt erfolge das „lahme Ende des allgewaltigen Kritizismus", dessen Gegner durch Herder wieder Mut bekommen hätten. J. F. H. von Dalberg schreibt 17. Juli 1800: „Ihre Zurechtweisung (!) und unwiderlegliche Kritik des kritischen Philosophen ist meisterhaft. Längst hatte ich an den Blasphemien (!) und der schnöden Behandlungsart der Musik in der Kritik meinen Ärger." Auch Knebel läſst sich wieder hören. Er preist die „holde" Kalligone im Gegensatz zu den „dunkel-apokryph-verworrenen" Aussprüchen Kants und dessen „ärgerlichem Miſsbrauch des Verstandes". Die kritische Philosophie sei „ein mageres, dürftiges Gerippe, herz- und geschmacklos"; diesem „Miltonschen Ungeheuer" habe Herder nun „die Knochen zerschellt", und „es war Zeit dazu"! (9. Juni 1800). In Rinks Gegenschrift, die Kant beeinfluſst habe, erscheine der „alte Dialektiker" so ärmlich, wie auf seinen Porträts in der Kalligone (23. Juni). Daſs der Groll und die geheime Wut sich jedoch auch gegen Goethe richteten, zeigt Knebels Brief vom 16. Oktober d. J., in dem er sich über Goethe lustig macht, den seine Jenenser Freunde den gebildetsten Mann des Jahrhunderts nennen. Geradezu den Gipfel der Lächerlichkeit aber bildet folgender mitleiderweckende Ausbruch des alten, kindisch gewordenen Gleim in einem Briefe vom 29. Mai d. J. an den „göttlichen Mann" Herder: „Mit welchem Unweisen (Kant!) hat der Weise sich eingelassen! So hab' ich Kanten noch nicht gekannt, so schrecklich arg noch nicht. Es ist ja wahrlich unglaublich, was der allzuberühmte Mann rund umgekehrt hat."

Wir haben mehr der Ergötzlichkeit wegen diese hirnlosen

Ausgeburten schwacher oder erboster Denker zitiert[1]) und kehren zu Goethes philosophischen Äufserungen aus dem Jahre 1800 zurück. Den eigenen Entwicklungsgang und seine Wendung zum philosophischen Idealismus behandelt eine interessante Stelle in dem Briefe an Jacobi vom 2. Januar d. J.: „Seit der Zeit, wo wir uns nicht unmittelbar berührt haben, habe ich manche Vorteile geistiger Bildung genossen. Sonst machte mich mein entschiedener Hafs gegen Schwärmerei, Heuchelei und Anmafsung oft auch gegen das wahre ideale Gute im Menschen, das sich in der Erfahrung nicht wohl ganz rein zeigen kann, ungerecht . . . Seit der Zeit ist mir jedes ideale Streben, wo ich es antreffe, wert und lieb . . . Denn die drei oder vier Jahre haben manche Veränderung in mir hervorgebracht." Den kantischen Gedanken, dafs der Idee niemals eine Erfahrung kongruieren kann, den Schiller ihm in dem berühmten Gespräche von 1794 entgegengehalten hatte, vertritt also Goethe jetzt selbst anderen gegenüber. Im übrigen ist allerdings die Stelle zu allgemein gehalten, als dafs sich bestimmte Einzelschlüsse daraus ziehen liefsen.

Seinem jetzigen Streben entsprechend fühlte Goethe denn auch das Bedürfnis, über die neueste Philosophie sich weiter aufzuklären bezw. auf dem Laufenden zu erhalten. Zu diesem Zweck benutzte er den oben schon mehrfach genannten Jenenser Philosophen Niethammer. Häufig finden sich in den Tagebüchern dieses Jahres die ‚Colloquia' mit Niethammer in Jena verzeichnet: so am 30. Juli, besonders oft im September (5. 9. 16. bis 19. und 22. bis 29. täglich), ferner am 1. bis 3. Oktober und 20. November. Dafs sie sich in der Tat auf die neueste Philosophie bezogen, geht aus einem Briefe an Schiller vom 16. September hervor, „Mit Niethammer gehen die philosophischen Colloquia fort, und ich zweifle nicht, dafs ich auf diesem Wege zu einer Einsicht in die Philosophie dieser letzten Tage gelangen werde." Am 23. September schreibt er: „Die philosophischen Colloquia werden immer interessanter, und ich kann hoffen, wenn ich mir nur Zeit lasse, das Ganze recht gut einzusehen," ähnlich am 28.: „Meine Colloquia mit Niethammer gehen fort und nehmen eine recht gute Wendung." Am 30.: „Wenn ich übrigens mit Niethammer und Friedrich Schlegel transzendentalen Idealism, mit Rittern höhere Physik spreche, so können Sie denken, dafs die Poesie sich beinahe ver-

---

1) Die ganze obige Blumenlese findet sich in der schon öfters erwähnten Sammlung *Von und an Herder*, Bd. I S. 254, 267, 270. II, 314. III, 165, 167, 175, 271.

drängt sieht; doch läſst sich hoffen, daſs sie wieder zurückkehren werde. Übrigens mag ich nun nach Hause gehen, wenn ich will, so habe ich meine vier Wochen nützlich zugebracht und finde mich von allen Seiten gefördert. Manches habe ich nun zu verarbeiten, und wenn ich diesen Winter noch einen Monat hier (d. h. in Jena) zubringen kann, so wird es in mehr als einem Sinne gut stehen.“ Endlich am Schluſs seines Aufsatzes ‚Einwirkung der neueren Philosophie‘ (1820): „Weitere Fortschritte verdank' ich besonders Niethammern, der mit freundlichster Beharrlichkeit mir die Hauptrătsel zu entsiegeln, die einzelnen Begriffe und Ausdrücke zu entwickeln und zu erklären trachtete.“

Daſs diese gröſsere Vertiefung in die neueste Philosophie — hauptsächlich sind die Systeme Schellings und Fichtes gemeint — keineswegs von bloſser Zustimmung seitens Goethes begleitet war, ergibt sich aus der Fortsetzung der obigen Briefstelle vom 16. September (an Schiller), worin er sein Motiv zu jenem Studium angibt: „Da man die Betrachtungen über Natur und Kunst doch einmal nicht los wird, so ist es höchst nötig, sich mit dieser herrschenden und gewaltsamen Vorstellungsart bekannt zu machen.“ Ganz kritisch klingt die Stelle am Schlusse desselben Briefes: „Ich fürchte nur, die Herren Idealisten und Dynamiker“ — unmittelbar vorher war von Woltmann und Fichte die Rede — „werden ehestens als Dogmatiker und Pedanten erscheinen und sich gelegentlich einander in die Haare geraten.“ In klarerer und breiterer Ausführung begegnet uns derselbe kritische Grundgedanke in Schillers Antwort vom folgenden Tage. Nachdem er den Wunsch ausgedrückt, „das Resultat der Gespräche mit Niethammern“ aus Goethes eigenem Munde zu hören, stellt er einen geistvollen Vergleich an zwischen der neuesten philosophischen Revolution und der theologischen der Reformationszeit. „In beiden war etwas sehr bedeutend Reales, dort der Abfall von Kirchensatzungen und die Rückkehr zu den Quellen, Bibel und Vernunft: hier der Abfall vom Dogmatismus und der Empirie. Aber bei beiden Revolutionen sieht man die alte Unart der menschlichen Natur, sich gleich wieder zu s e t z e n, zu befangen und d o g m a t i s c h zu werden. Wo das nicht geschieht, da flieſst man wieder zu sehr auseinander, nichts bleibt fest stehen, und man endigt, so wie dort, die Welt aufzulösen und sich eine brutale Herrschaft über alles anzumaſsen.“ Eine Geschichte der kritischen Philosophie und ihrer Nachfolger in drei Sätzen!

In einem Briefe an Schelling vom 27. September 1800 zeigt sich Goethe diesem gegenüber allerdings sehr entgegenkommend. „Seitdem ich mich von der hergebrachten Art der Naturforschung losreißen und wie eine Monade, auf mich selbst zurückgewiesen, in den geistigen Regionen der Wissenschaft umherschweben mußte, habe ich selten hier- oder dorthin einen Zug verspürt; zu Ihrer Lehre ist er entschieden. Ich wünsche eine völlige Vereinigung . . . Die Einsicht in das System des transzendentalen Idealismus hat Herr Dr. Niethammer die Gefälligkeit mir zu erleichtern . . .“ Aber gegenüber anderen, wie Wilhelm von Humboldt, äußert er doch seine Bedenken: „. . . Schade, daß die kritisch-idealistische Partei, der wir schon so viel verdanken, in sich selbst nicht einig ist, und den Grundgedanken ihrer Lehre, der ohnehin so leicht mißdeutet werden kann, mit Übermut und Leichtsinn zur Schau stellt“ (19. November 1800). — Ein lebendiges Stimmungsbild seiner philosophischen Beschäftigung zu Jena gibt der von dort am 18. November an Schiller gesandte Brief: „Wohin sich die arme Poesie zuletzt noch flüchten soll, weiß ich nicht; hier ist sie abermals in Gefahr, von Philosophen, Naturforschern und Konsorten sehr in die Enge getrieben zu werden. Zwar kann ich nicht leugnen, daß ich die Herren selbst einlade und auffordere und der bösen Gewohnheit des Theoretisierens aus freiem Willen nachhänge, und also kann ich niemanden anklagen als mich selbst . . .“ — Im Dezember dagegen wird die philosophische von poetisch-dramaturgischer Tätigkeit abgelöst, am 30. Dezember beide vereinigt in einer ‚philosophisch-artistischen Gesellschaft‘, zu der er Schiller für diesen Abend einlädt.

Immer spärlicher fließen die Quellen für unser Thema in den letzten mit Schiller gemeinsam verlebten Jahren

1801—1805.

1801.

Mit Schelling finden, wie sich aus Goethes Tagebüchern ergibt, in den Jahren 1801—1803 häufige philosophische Unterhaltungen statt. Gleichwohl möchten wir das Bild nicht für zutreffend halten, welches Wieland in einem im Februar 1801 an seinen Schwiegersohn Reinhold gerichteten Briefe von den Jenenser philosophischen Verhältnissen entwirft. In dem philosophischen Quartier von Jena sehe es dermalen traurig aus. „Kant, Sie, lieber Reinhold, und Fichte ist da so wenig mehr als ich und meines-

gleichen. Goethe, Schiller und vor allem der naive Tieck sind die einzigen Dichter, Schelling und Friedrich Schlegel die einzigen Philosophen.“ [1]) Schon die Zusammenstellung von Kant und Wieland selbst, sowie die von Schiller und Schlegel verraten die Schiefe des Urteils. Dafs Kant von Goethe keineswegs ganz vergessen ward, beweist eine zufällig erhaltene Äufserung, die Goethe nach dem Zeugnis Carolinens von Herder am 10. April d. J. über Professor Gernings Säkulargedicht (zur Feier des neuen Jahrhunderts, für die sich Goethe und Schiller in ihrem Briefwechsel sehr interessieren) tat. Sie schreibt 15. April an Knebel: „Goethe fand, dafs (in dem Gedicht) des grofsen S c h i l l e r s dramatische Kunst nicht gefeiert worden ist, dafs K a n t s grofse Wirkung nicht genannt worden ist.“ Wie bezeichnend in unserem Sinne, dafs Goethe gerade diese beiden Namen vermifste! Es folgt dann noch die schnippisch-wegwerfende Bemerkung, dafs Goethe das Gedicht gar nicht verstanden habe. „Schiller und Niethammer müssen's ihm erst erklären.“ [2]) Auch in einem Briefe Goethes an Schiller vom 6. April 1801 tritt eine Differenz gegenüber Schelling hervor. Schiller hatte sich in einem langen Briefe ästhetischen Inhalts gegen des letzteren Behauptung gewandt, dafs im Gegensatz zur Natur die Kunst vom Bewufstsein ausgehe zum Bewufstlosen und gegen die „Herren Idealisten“ polemisiert, die „ihrer Ideen wegen allzuwenig Notiz von der Erfahrung nehmen.“ Goethe bekennt sich „nicht allein“ zu Schillers Meinung, sondern er geht noch weiter; er behauptet, ganz in Übereinstimmung mit Kant,[3]) dafs das Genie als Genie stets unbewufst handle.

Für sein allgemeines Verhältnis zur Philosophie ist wiederum eine Auslassung gegen den alten Freund Jacobi bezeichnend. Am 23. November 1801 schreibt er diesem: „Wie ich mich zur Philosophie verhalte, kannst Du leicht auch denken. Wenn sie sich vorzüglich aufs T r e n n e n legt, so kann ich mit ihr nicht zurechte kommen, und ich kann wohl sagen, sie hat mir mitunter geschadet, indem sie mich in meinem natürlichen Gang störte; wenn sie aber v e r e i n t oder vielmehr, wenn sie unsere ursprüngliche Empfindung, als seien wir mit der Natur eins, erhöht, sichert und in ein tiefes, ruhiges Anschauen verwandelt, in dessen immer-

1) Keil a. a. O. S. 251.
2) Goethes Gespräche a. a. O. S. 220.
3) Vergl. Schöndörffer, Kants Definition vom Genie. Altpreufs. Monatsschrift XXX, 3 u. 4.

ler σύγκρισις und διάκρισις wir ein göttliches Leben
n, wenn uns ein solches zu führen auch nicht erlaubt
an ist sie mir willkommen, und Du kannst meinen Anteil
inen Arbeiten danach berechnen." Was soll man zu dieser durchaus nicht im Geiste des Kritizismus gehaltenen Erklärung sagen, die so ganz der Äufserung vom 10. Februar 1798 (s. oben) zu widersprechen scheint? Soll das Ganze etwa nur eine Liebeserklärung gegen den Gefühlsphilosophen Jacobi bedeuten, in die es schliefslich ausmündet? Wir halten es einfach für die Expektoration des anschauend-fühlenden Dichters gegenüber dem verstandesmäfsig zergliedernden Philosophen, wie sie bei Goethe öfters, z. B. in dem Briefe vom 6. Januar 1798 an Schiller, zutage tritt. Jedenfalls bedeutet sie keine unbedingte Zustimmung zu Schellings Philosophie, ebensowenig aber Abneigung gegen Philosophie überhaupt, das ergibt sich aus der Fortsetzung. Dafs ein gewisser Herr H. . . eine Aversion für die Philosophie habe, müsse ihm „früher oder später zum Nachteil gereichen". „Ich erlaube jedem Erfahrungsmann, der doch immer, wenn was Tüchtiges aus ihm wird, ein *philosophe sans le savoir* ist und bleibt, gegen die Philosophie, besonders wie sie in unseren Tagen erscheint (!), eine Art Apprehension, die aber nicht in Abneigung ausarten, sondern sich in eine stille vorsichtige Neigung auflösen mufs"; sonst werde man „Philister".

Besser noch als Goethe selbst, charakterisiert dessen Art ein Brief Schillers vom 20. Februar

1802.

Goethe hatte tags zuvor von seinem Verkehr mit Schelling geschrieben: „Mit Schelling habe ich einen sehr guten Abend zugebracht. Die grofse Klarheit bei der grofsen Tiefe ist immer sehr erfreulich. Ich würde ihn öfters sehen, wenn ich nicht noch auf poetische Momente hoffte, und die Philosophie zerstört bei mir die Poesie und das wohl deshalb, weil sie mich ins Objekt treibt, indem ich mich nie rein spekulativ erhalten kann, sondern gleich zu jedem Satze eine Anschauung suchen mufs und deshalb gleich in die Natur hinaus fliehe." Darauf erwidert Schiller: „Es ist eine sehr interessante Erscheinung, wie sich Ihre anschauende Natur mit der Philosophie so gut verträgt und immer dadurch belebt und gestärkt wird; ob sich, umgekehrt, die spekulative Natur unseres Freundes ebensoviel von Ihrer anschauenden

aneignen wird, zweifle ich, und das liegt schon in der Sache. Denn Sie nehmen sich von seinen Ideen nur das, was Ihren Anschauungen zusagt, und das übrige beunruhigt Sie nicht, da Ihnen am Ende doch das Objekt als eine festere Autorität dasteht als die Spekulation, solange diese mit jenem nicht zusammentrifft. Den Philosophen aber muſs jede Anschauung, die er nicht unterbringen kann, sehr inkommodieren, weil er an seine Ideen eine absolute Forderung macht." Hier hat Schiller, wie uns scheint, den springenden Punkt getroffen und den Freund richtiger beurteilt, als dieser sich selbst. Goethes „anschauende Natur" ist keine Feindin wahrer Philosophie, wie er sich in unphilosophischen Momenten zuweilen eingebildet hat, sondern verträgt sich aufs beste mit ihr — bester Beweis die vertraute Freundschaft mit Schiller —, ja sie ist durch dieselbe, und zwar in erster Linie durch den von Schiller ihm nahe gebrachten kantischen Kritizismus, „belebt und gestärkt" worden. Vorher war Goethe „Erfahrungsmann", Philosoph nur „ohne es zu wissen" gewesen; durch Schiller ist er es mit Bewuſstsein geworden. Aber freilich, er nimmt sich aus den Systemen der Philosophen jedesmal nur das heraus, was seinen Anschauungen zusagt, sich mit ihnen amalgamieren läſst; „das übrige beunruhigt ihn nicht."

Eine Stelle zu Anfang der Annalen von 1802 (IV, 555), worin Goethe mit Schiller in dem damals die deutsche Literatur beherrschenden Streite sich zu „der neueren strebenden Philosophie und einer daraus herzuleitenden Ästhetik" bekennt, ist zu allgemein gehalten, als daſs wir Bestimmtes daraus schlieſsen könnten.

Daſs allerdings die Kantische Philosophie ihre Führerrolle gerade in bezug auf die Ästhetik im Anfange des neuen Jahrhunderts in den Augen der Zeitgenossen, so auch Goethes, bereits ausgespielt hatte, beweist folgende Stelle aus einem Briefe des Dichters an seinen Weimarschen Ministerkollegen von Voigt vom 26. Januar 1802, wo es von dem Kunstgelehrten Fernow heiſst: „Er war zur Kantischen Zeit, da er die Künste von seiten dieser Philosophie zuerst anfaſste, als ein wacker strebender Mann bekannt, nur hat sich, seit der Zeit er in Italien ist, soviel in diesen Fächern geändert, daſs ich fürchte, er wird seine Ästhetik noch einmal umschreiben müssen, wenn er zurückkommt."

1803.

Von einem gewissen philosophischen Interesse sind einige Äuſserungen des Goetheschen Briefwechsels mit Schiller, wie die

vom 26. Januar über den Physiker Chladni, daſs er zu den Glücklichen gehöre, die von keiner Naturphilosophie wissen, die vom 5. Juli, daſs „wir mehr an Natur als an Freiheit glauben, und die Freiheit, wenn sie sich ja einmal aufdringt, geschwind als Natur traktieren", endlich die Bemerkung über Hegels Mangel an Darstellungsgabe (27. November), den Schiller (30. November) als deutschen Nationalfehler bezeichnet, aber durch die deutschen Tugenden der Gründlichkeit und des redlichen Ernstes als kompensiert erachtet: Worte, die man *mutatis mutandis* im Sinne beider (vgl. S. 171 Anm.) auch auf Kants Diktion beziehen könnte. Auf Schillers interessanten Brief über Madame von Staels Verständnislosigkeit gegenüber der deutschen Idealphilosophie, „folglich allen letzten und höchsten Instanzen" (21. Dezember), fehlt leider eine Erwiderung Goethes. Die Schilderung der geistreichen Dame in den Annalen (von 1803 und 1804) erlaubt ebenfalls keine Schluſsfolgerungen, die unser Thema näher berührten.

Vom Herbst 1803 an interessiert sich Goethe lebhaft für die Weitererhaltung der, durch die aus den Annalen von 1803 bekannten Umstände, gefährdeten Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung und wirbt nach allen Seiten hin um Mitarbeiter. Von Philosophen bekannten Namens wendet er sich zu diesem Zweck persönlich an Schleiermacher (Nr. 4732),[1]) Steffens (4737), Hegel (4765 und 4779, er wird noch als „wertester Herr Doktor" angeredet), Schelling (4770); durch Vermittlung anderer an Schad (4738), Niethammer und Reinhold, die denn auch sämtlich zur Mitarbeit gewonnen werden. Ein im Konzept (Bd. XVII, 293—295) vorhandenes längeres Einladungsschreiben an den alten Freund Jacobi ist nicht zur Absendung gelangt. Unter den in der Literaturzeitung erschienenen Rezensionen, für deren Gewinnung, Durchsicht und Beurteilung neben dem Jenaer Redakteur, Professor Eichstädt (vgl. Annalen von 1803), Goethe als spiritus rector in einer groſsen Anzahl von Briefen sich besonders tätig zeigt, befindet sich auch eine solche über Kants Pädagogik (herausgegeben von Rink 1803), verfaſst von dem Kantianer und Herausgeber von Kants ‚Physischer Geographie' K. G. Schelle und abgedruckt in Nr. 46 vom 23. Februar 1804.

---

1) Wir geben im folgenden nur die Nummern dieser sämtlich in die Jahre 1803/1804 fallenden Briefe, nach der Weimarer Goethe-Ausgabe. Für die persönlichen Beziehungen zum Teil vom Interesse, bieten sie sachlich nichts von Bedeutung.

1804.

In Goethes Brief vom 17. Januar ist von einem kleinen Aufsatz im Intelligenzblatt, der auch Schiller grofse Freude gemacht hat (vgl. dessen Brief vom gleichen Tage), einer Einleitung in die Philosophie der Nationen, die Rede. Aber da der Verfasser nach Goethe ein „noch namenloses Wesen“ ist (man denkt unwillkürlich an ihn selber, doch ist hierüber meines Wissens nichts bekannt geworden), so erübrigen sich weitere Bemerkungen. In einem gleichzeitigen Briefe Wielands an seine Tochter, Reinholds Frau, heifst es wiederum (vgl. oben zu Februar 1801), es werde jetzt Schellings Philosophie „himmelhoch erhoben und für die alleinseligmachende ausposaunt“; es gehe die „lächerliche Sage“, Goethe wolle nach Jena ziehen und NB, um der sinkenden Universität wieder aufzuhelfen, Vorlesungen daselbst halten! [1])

Kants Tod wird weder in Goethes Briefen noch in den Annalen des Jahres 1804 erwähnt. Es findet sich nur in einem Briefe Eichstädts an Goethe vom 26. Februar 1804, der im übrigen eine grofse Reihe redaktioneller Anfragen enthält, als Postskript die Bemerkung: „Dafs Kant gestorben ist, wissen Sie wahrscheinlich schon.“ Während Goethe auf die kleinste redaktionelle Frage des Schreibens Bescheid erteilt, fehlt hierauf auffallenderweise jede Erwiderung! Freilich ist zu bedenken, dafs die Antwort Goethes nur in Randbemerkungen zu Eichstädts Brief besteht — ein Modus des Verkehrs, den Eichstädt selbst empfohlen hatte — und so vielleicht auch hier, wie an einer anderen Stelle des Briefes, „der Platz zu eng“ war. Immerhin ist die Nichtberücksichtigung der Notiz, zumal da noch zwei Beilagen Goethes zu seiner Antwort (vom 29. Februar) folgen, auffallend und zeugt jedenfalls nicht von tieferer Anteilnahme an dem Ereignis. Dagegen ist ein Distichon Goethes auf Kant aus dem Sommer 1804 erhalten. Am 4. Juli schreibt Goethe an Eichstädt: „Beikommendes Avertissement würde nach neulicher Abrede unmittelbar über dem Strich, ganz wie es ist, abgedruckt. Sodann folgte unter dem Strich das Distichon in zwei Zeilen, wie es hier geschrieben steht. Hat unser Vofs etwas dabei zu erinnern, so bitte um Nachricht.“ Das „beikommende Avertissement“ enthielt, wie der Herausgeber bemerkt,[2])

---

1) Keil a. a. O. S. 266. — Über die tatsächliche Lage der durch Fichtes, Schellings und anderer Weggang allerdings vorübergehend gefährdeten Universität Jena vergl. Goethes Annalen von 1803 (S. 561 f.).

2) *Goethes Briefe an Eichstädt. Mit Erläuterungen herausgegeben von W. von Biedermann.* Berlin. Hempel, 1872. S. 259, vgl. S. 91.

eine Anzeige (ob von Goethe selbst herrührend, konnte ich nicht feststellen) der bekannten, von Loos in Berlin hergestellten Denkmünze auf Kant, deren Rückseite den Genius der Philosophie auf einem von Eulen gezogenen Wagen darstellt, mit der Inschrift: Lucifugas domuit volucres et lumina sparsit. Hierauf spielte Goethes unter dem Strich stehendes Distichon an:

Sieh! das gebändigte Volk der lichtscheu muckenden Kauze
Kutscht nun selber, o Kant, über die Wolken dich hin.

Voſs muſs wohl „etwas zu erinnern“ gehabt haben, denn Anzeige und Distichon sind erst im August d. J. (Intelligenzblatt der Lit.-Ztg. Nr. 93) abgedruckt worden.

Seiner ganzen Natur nach, war Goethe ein persönlicher oder gar gehässiger Ton in den Besprechungen zuwider. So äuſsert er einmal (Nr. 4856, 22. Februar) gegenüber einer scharf polemisierenden Rezension Reinholds: Leider seien die philosophischen gewöhnlich polemisch; „aber was will man machen? Es ist einmal der Zustand . . . die Nahgesinnten, die unter sich nicht einig sind, treten alsdann sogleich zusammen, wenn es gegen einen dritten Entferntgesinnten losgeht“ (4928). Ähnlich ironisch will er 3. Oktober (4972) „den Herren Philosophen statt einer darstellenden eine polemische Arena eröffnen“ und meint 19. Juli (4928), man würde „nie erleben, daſs ein Philosoph gegen den anderen einen guten Willen habe“. Es handelte sich auch in diesem Falle um eine Reinholdsche Rezension und zwar von Fichtes, ‚Sonnenklarem Bericht an das Publikum‘. „Fichtes Ernst verdiente wenigstens ernstlich behandelt, nicht persifliert zu werden“ (S. 158).

1805.

Am 23. Januar 1805 (5017) meint Goethe in seiner reservierten, kühl-ironischen Art: „die Rezensionen von Freund Dr. (sc. Reinhold) werden ja den Anti-Identikern zu groſsem Troste gereichen, da sie den Gegensatz mit Ehren auftreten sehen“ (nämlich in dem von R. besprochenen Buche Müllers ‚Lehre vom Gegensatz‘). Am ausführlichsten spricht sich über diese Dinge der Brief an Eichstädt vom 16. Januar (5013) aus. Im Anschluſs an den groben und gehässigen Ton eines Rezensenten (Grohmann), der in der Literaturzeitung nicht geduldet werden dürfe, meint er: „ein Versichern des Verfassers, daſs ihm das nicht zu Kopf will, was andere denken und lehren“, könne man „höflicher oder gröber, von allen Philo-

sophen hören, deren Individualität gegenwärtig den deutschen philosophischen Parnaſs entzweit".

Derselbe Brief enthält auch eine für Goethes Stellung zu Schelling nicht unwichtige Ausführung. Wir wissen bereits, daſs man dem Goetheschen Kreise um diese Zeit einseitige Verherrlichung Schellings vorwarf (vgl. S. 189, 193). Ganz in Übereinstimmung mit dem, was wir dort über diesen Punkt feststellen konnten, bemerkt Goethe hier mit ruhiger Würde: „Herr Schelling ist niemals unbedingt bei uns gelobt worden; es findet sich mehr als eine bedingende und in der Sache tief eingreifende Erinnerung, sodaſs also auch hier kein Parteigeist erscheint. Sollte man aber nur alsdann unparteiisch genannt werden, wenn man Männer, die man schätzt, in seinem Reviere miſshandeln läſst, so würde ich für meine Person gern auf den Ruf der Unparteilichkeit Verzicht tun."

Genauere Schlüsse über Goethes philosophischen Standpunkt während der letzten Jahre seiner Verbindung mit Schiller werden sich, solange weiteres Quellenmaterial fehlt, kaum ziehen lassen. Das freilich läſst sich nicht leugnen, daſs die s t a r k e und sichtliche Einwirkung Kantischen Geistes, wie sie unter Schillers Einfluſs in den ersten Jahren ihres Freundschaftsbundes sich geltend machte, im neuen Jahrhundert bei ihm im Schwinden begriffen erscheint. Aber, wenn auch die Beschäftigung mit Kant selbst, zumal nach Schillers Tode — wenigstens den äuſseren Zeugnissen nach — in den Hintergrund tritt, so ist doch die philosophische Grundlage, die ihm durch den kritischen Idealismus geworden, geblieben. Und es war in der Zeit unmittelbar nach dem Tode seines groſsen Freundes, daſs er in seinem ‚Winckelmann' in dem ‚Philosophie' überschriebenen Abschnitt (III, 512) die Stelle niederschrieb, „daſs kein Gelehrter ungestraft jene groſse philosophische Bewegung, die durch Kant begonnen, von sich abgewiesen, sich ihr widersetzt, sie verachtet habe". Darin liegt, ebenso wie in den oben mitgeteilten Äuſserungen gegen Jacobi, Heinrich Meyer und Schiller selbst, das kürzeste Bekenntnis dessen, was er diesem letzteren verdankte.

Dritter Teil.

III.

Von Schillers Tod bis zu Goethes Ende.

1805—1832.

In Schiller verlor Goethe, wie er mehrere Wochen nach des Freundes Tode (1. Juni 1805) an Zelter schrieb, „die Hälfte seines Daseins". Und sollte man die Stärke dieses Ausdrucks mit der Neuheit der Verlustempfindung erklären wollen, — noch am letzten Tage des Jahres 1805 klagt er gegen Eichstädt, dafs er „nach dem Tode eines so werten Freundes nur halb fortlebe". Die ungeheure Lücke, die Schillers trotz seiner Krankheit unerwartetes Hinscheiden in Goethes Dasein rifs, machte sich natürlich vor allem in philosophischer Hinsicht bemerkbar. War doch Schiller gewissermafsen der Mentor gewesen, der den philosophischen „Dämmerungzustand", in dem der Freund schwebte, gelichtet, der den „steifen Realisten" zum kritischen Idealisten gemacht, mit dem er sich über philosophische Fragen mündlich und schriftlich hundert-, ja tausendfach ausgetauscht hatte. Zudem hatte der geistsprühende junge Schelling Jena verlassen; Hegel blieb zwar noch kurze Zeit da, allein es wurde ihm schon damals, wie Goethe klagt, schwer, sich anderen mitzuteilen, und er hatte sein erstes bedeutendes Werk noch nicht geschrieben; Niethammer, der übrigens auch bald von Jena fortging, und andere dii minorum gentium konnten keinen vollgültigen Ersatz bieten. So ist es denn wohl begreiflich, dafs die intimere Beschäftigung des Dichters mit Philosophie fortan zurücktritt. Bezüglich der Kantischen insbesondere kann dies für das folgende Jahrzehnt mit ziemlicher Sicherheit behauptet werden. Was dagegen bleibt — bleibt, auch trotz der Selbstäufserung in den Annalen von 1817: „Seit Schillers Ableben hatte ich mich von aller Philosophie im stillen entfernt" — ist das philosophische Interesse. Betrachten wir im folgenden zunächst:

1. Goethes philosophische Studien, Äußerungen und Beziehungen von 1805—1816.[1])

1805.

Ende August studiert Goethe in der Lauchstädter Einsamkeit die ihm von F. A. Wolf übersandten Schriften des „wunderbaren Mystikers“ Plotin (5132, 5133, 5135), von denen er einen Abschnitt aus einer lateinischen Übersetzung ins Deutsche überträgt und an Freund Zelter schickt (Beilage zu 5134, vgl. auch 5142).[2]) Am 16. November (5147) lobt er gegen Eichstädt die Rezension dreier „Geschichten“ der Philosophie (Buhle, Tennemann, Tiedemann) in der Literaturzeitung. Im Dezember korrespondiert er über eine Stelle des Lukrez mit dessen Übersetzer Knebel (5152, 5156).

1806.

Am 17. und 18. April hatte Luden Fichtes soeben erschienene Schrift ‚Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit‘ in der Literaturzeitung besprochen. Goethe lobt am 19. April (an Eichstädt) die Beurteilung und fügt hinzu: „Allenfalls könnte man sagen: Rezensent habe Fichte zu streng behandelt, wenn nicht die Lehre und das Wesen dieses außerordentlichen Mannes zu großen Forderungen berechtigte“ (5191). Am gleichen Tage bittet er Zelter, ihm seine Eindrücke von Fichtes Vorlesungen in Berlin oder, „wenn Sie nicht hineingehen, etwas von der Stimmung und dem Sinne der Besseren“ mitzuteilen (5193).

Zum 16. August findet sich in dem Tagebuche (III, 159) notiert: Steffens’ Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaften durchgesehen; zum 29.: Mit Hegel über Steffens gesprochen. Die Annalen des Jahres 1806 (a. a. O. S. 583) bemerken von derselben Schrift: sie (die *Grundzüge*) „gaben genug zu denken, indem man gewöhnlich mit ihm in uneiniger Einigkeit lebte“. Dem entspricht denn auch die witzig-ironische Charakteristik des „wunderlichen Buches“ in einem Briefe an F. A. Wolf vom 31. August

1) Die Briefe der Jahre 1805 (von Schillers Tod an) bis 1820 inkl. sind in Bd. XIX bis XXXIII der Weim. Ausg. enthalten. Wir zitieren in der Regel nur Datum und Briefnummer, von 1811 an nur ersteres.

2) In den Handschriften des Goethe-Schiller-Archivs zu Weimar fand ich unter Goethes philosophischen Papieren ein in lateinischer Sprache verfaßtes Verzeichnis der Titel von Plotins Abhandlungen (libri): „a) ordine chronologico, b) ordine typographico.“

(5236), u. a.: das Büchlein habe zwar an seiner Vorrede „einen honigsüſsen Rand, an seinem Inhalte aber würgen wir anderen Laien gewaltig“. Bei der Gelegenheit erfahren wir auch, daſs Goethe bei einem Aufenthalt in Halle 1805 ungesehen hinter der Türe (!) in den Kollegien mehrerer Professoren, so auch Steffens', hospitiert hat (S. 187, vgl. S. 507 f.)!

Vom 13. September datiert ein freundlicher, aber nur Persönliches behandelnder Brief an Schelling, ein weiterer vom 31. Okt. Während in der Nähe sich die Schlacht vorbereitet, wird zu Jena Anfang Oktober „dieser trüben Ansichten ungeachtet nach alter akademischer Weise mit Hegel manches philosophische Kapitel durchgesprochen“ (Annalen S. 586). Hegel zählt denn auch zu dem Kreis der näheren Freunde, die später um ein briefliches Wort der Beruhigung über ihre Schicksale während und nach der Schlacht gebeten werden. Von Hegel handelt gleichfalls die bereits oben gestreifte Äuſserung vom 14. März

1807

an Knebel (5329): „Daſs Hegel nach Bamberg gegangen, um den Druck seiner Werke zu sollizitieren, ist mir sehr lieb. Ich verlange endlich einmal eine Darstellung seiner Denkweise zu sehen. Es ist ein so trefflicher Kopf, und es wird ihm so schwer, sich mitzuteilen!“ — Von dem in diesem Jahre verfaſsten, später als Einleitung in die ‚Morphologie‘ aufgenommenen Aufsatze ‚Bildung und Umbildung organischer Naturen‘, in welchem mit den Begriffen „Idee“ und „Erfahrung“ ganz in Kantischem Sinne operiert wird, ist schon früher (S. 160 A.) die Rede gewesen. — In einem Briefe an Reinhard vom 28. August (5409) geben ihm polemische Äuſserungen von Reimarus über seine Farbenlehre, die nach den aus einem anderen Konzepte Goethes [1]) gegebenen Proben allerdings ziemlich viel metaphysischen Nonsens enthalten zu haben scheinen, Anlaſs zu der kurzen Selbstcharakteristik: „Die Redensweise des guten alten Herrn ist gerade die, die mich in meiner Jugend aus den philosophischen Schulen vertrieb und zu dem Huronischen Zustand hindrängte, in dem ich mich noch befinde.“

Vom Herbst ab studiert er für seine ‚Geschichte der Farbenlehre‘ auch die in Betracht kommenden Philosophen und zwar, wie sich aus den Tagebüchern ergibt, nach Buhles Geschichte der

1) Weim. Ausg. XIX, S. 528 f.

neueren Philosophie, einem erst kurz zuvor (1801—1805) erschienenen Lehrbuche, das sich ihm wohl nicht allein durch seine Ausführlichkeit (6 Bände) und die grofse Belesenheit und Objektivität des im allgemeinen kantisch gesinnten Verfassers, sondern auch dadurch empfahl, dafs es manche wertvolle Auszüge aus seltenen Werken enthielt.[1]) So ist zum 25. September Roger Baco notiert, zum 9.—15. Oktober Baco von Verulam, Buhle aufserdem vom 26.—29. September täglich, sowie am 1. und 3. Oktober erwähnt. Die betreffenden Partien in der Geschichte der Farbenlehre enthalten, nach kurzer Berührung der Pythagoreer, des Demokrit, Epikur, Lukrez, Pyrrho, Empedokles und Zeno, die berühmte vergleichende Charakteristik von Plato und Aristoteles, heben sodann die Bedeutung des lange verkannten Roger Baco ausführlich und kräftig hervor und gehen darauf zu den Männern der Renaissance (Telesius, Cardanus) über, um dann von dem zweiten Baco ebenfalls eine ausführliche, mehr ungünstige als günstige, allgemeine Charakteristik zu geben. Von Descartes wird aufser einer ganz kurzen persönlichen Skizze nur das für Goethes Spezialthema Wertvolle gegeben, von Malebranche blofs das letztere, desgleichen bei den späteren.[2])

Am 16. September beglückwünscht er den alten Freund Jacobi zu seiner Rede als Akademiepräsident in München, wenn auch nicht mit ungeteilter Zustimmung. Jacobi solle sich über „die Philister und Nützlichkeitsforderer“ nur nicht unnötig aufregen (5416, vgl. 5428). Eine ungefähr gleichzeitige Rede Schellings — gemeint ist offenbar die ‚Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur‘ — „trifft“ mehr „mit seiner Überzeugung zusammen“ (5442 an Eichstädt). „Da man Gutes genug davon sagen kann“, beabsichtigt Goethe selbst eine Rezension derselben zu liefern (5441), wozu er dann doch nicht gekommen zu sein scheint (cf. 5448, 5483, 5552, 5558 und XIX S. 533 f.); es müfste denn diejenige sein, die am 25. November 1809 noch immer unabgedruckt bei Eichstädt lag (5866).

---

1) Vgl. Überweg-Heinze (9. Aufl.) Bd. I S. 10.

2) Bei dieser Gelegenheit sei erwähnt, dafs ein Fachmann, der Ophthalmologe Stilling, in seinem Vortrag *Über Goethes Farbenlehre* (Strafsburger Goethe-Vorträge 1899) diese als Konsequenz der kantischen Lehre ansieht. „Goethe hatte den grofsen kantischen Gedanken verstanden. Ihm war die Farbe schon ein Teil unseres Empfindungsvermögens und die physikalischen Bedingungen nur der äufsere Anlafs“ (a. a. O. S. 150f.).

1808.

Am 11. Januar findet sich in einem Briefe an Jacobi (5482) wieder eine jener Anerkennungen des philosophischen Idealismus im allgemeinen, denen wir gerade diesem Glaubensphilosophen gegenüber schon öfter in Goethes Briefen begegnet sind. Freilich ist hier nur in sehr allgemeiner Weise von einem „höheren Standpunkt“ die Rede, „auf den uns die Philosophie gehoben hat“. „Wir haben das Ideelle schätzen gelernt, es mag sich auch in den wunderlichsten Formen darstellen“ (dies letztere mit Beziehung auf Zacharias Werner). Auch in diesem Schreiben wird Schelling gelobt: „Schellings Rede hat mir viel Freude gemacht. Sie schwebt in der Region, in der wir auch gern verweilen.“ Das findet aber nicht den Beifall des alten Anti-Spinozisten Jacobi, der in seiner Antwort vom 23. Februar Schelling „doppelzüngig“ schilt. In der Philosophie gebe es nur Platonismus und Spinozismus; zwischen beiden müsse man wählen, und zwar entscheide da des Menschen ganzes Gemüt. Sein Herz zwischen beiden zu teilen, sei unmöglich; noch unmöglicher, sie wirklich zu vereinigen, wie Schelling wolle. Leider äufsert sich Goethe in dem in der Weimarer Ausgabe zum ersten Male herausgegebenen ausführlichen Briefe vom 7. März, der doch wohl schon die Antwort auf jenen darstellt, nicht über diesen Punkt. Er bleibt nur bezüglich Schellings Rede dabei, dafs ihr Inhalt „im ganzen mit dem übereinstimme, was die W. K. F. (d. i. die Weimarer Kunstfreunde), welche freilich keine Elohims sind, für wahr halten und auch oft genug ausgesprochen haben“, d. h. wahr in dem „produktiven“ Sinne, „dafs auf diesem Wege etwas entspringen und das Entsprungene einigermafsen begriffen werden kann“. Inwiefern er von Schellings Rede „ihrer Anlage und Form nach“ differiere, wisse er selbst nicht recht. Im übrigen gesteht er in diesem Briefe seine „unbedingte Verehrung“ für Roger Baco, „dagegen mir sein Namensvetter, der Kanzler, wie ein Herkules vorkommt, der einen Stall von dialektischem Miste reinigt, um ihn mit Erfahrungsmist füllen zu lassen“. Am interessantesten aber für uns ist die überaus scharfe Art, wie er sich im Anschlufs an die Richtung des Romantikers Zacharias Werner, der bei seinem damaligen Aufenthalte in Weimar viel von sich reden machte, über dessen „Verkuppelung“ des Heiligen mit dem Schönen „oder vielmehr Angenehmen und Reizenden“ ausspricht: es entstehe daraus „eine lüsterne Redouten- und Halb-Bordellwirt-

schaft, die nach und nach noch schlimmer werden wird". Klingt das nicht so „rigoristisch", wie Kant nur immer sein kann?

Den Namen Kants finden wir in einem Gespräche vom 15. April d. J. erwähnt, von dem Riemer berichtet.[1]) Nachdem Goethe — vermutlich in Anknüpfung an den ähnliche Gedanken zum Ausdruck bringenden geschichtlichen Teil der Farbenlehre — als Hauptkulturmomente der Menschheitsentwicklung die Bibel, Plato und Aristoteles, daran anschliefsend die Neuplatoniker und Scholastiker und wiederum die Bibel (Reformation) bezeichnet habe, habe er weiter gemeint: „Kant bringe die Scholastiker (!) wieder." Wir vermuten, dafs die Äufserung des Dichters von dem philosophisch ungebildeten Riemer mifsverstanden, aufserdem bei der Niederschrift wie bei dem Übergang in die — nicht immer zuverlässige — Biedermannsche Sammlung möglicherweise noch eine Umgestaltung erfahren hat. Andernfalls wäre das Goethesche Urteil, noch dazu in dieser Unbegündetheit, ebenso unfruchtbar wie verfehlt: da die Ähnlichkeit zwischen Kant und der Scholastik doch kaum in etwas anderem als allenfalls der schulmäfsigen Form bestehen kann. Zudem würde das hier ausgesprochene Urteil in vollstem Gegensatz zu einer anderen, undatierten Äufserung Goethes stehen, von der derselbe Riemer zu berichten weifs: „Skeptizismus, Kantischer oder Kritizismus (!), konnte nur aus dem Protestantismus entstehen, wo jeder sich recht gab und dem andern nicht, ohne zu wissen (!), dafs sie alle blofs subjektiv urteilten" (a. a. O. S. 249). Auch hier haben wir Bedenken gegen die Berichterstattung. Die Verwandtschaft Kants mit dem Protestantismus, soweit sie in Wahrheit vorhanden ist, kommt jedenfalls in jenen Worten nur sehr oberflächlich zum Ausdruck. Im übrigen mufs man sich hüten, aus so allgemein gehaltenen, erst aus zweiter Hand überlieferten Wendungen zu tiefe Schlüsse zu ziehen.

Aus dem Jahre

1809

ist nur wenig zu berichten. Am 6. und 7. März studiert Goethe, laut Angabe des Tagebuchs, Descartes (für die Geschichte der Farbenlehre), am 6., 8., 9. und 10. April wird die Lektüre Buhles erwähnt, am 10. unter besonderer Namensnennung Spinozas. Am 3. Juli bemerkt er, dafs er an den letzten Bänden des Buhleschen Werkes angelangt sei. — In sämtlichen aus diesem Jahre erhaltenen

1) Bei Biedermann a. a. O. II, S. 200.

Briefen haben wir keine philosophische Anspielung entdecken können, außer einer Erwähnung Franz Baaders, dem Bettina Brentano für eine Zusendung danken soll (11. September 1809, Nr. 5802), und jener schon oben (Ende von 1807) angedeuteten Bitte um ev. Rücksendung der nicht abgedruckten Rezension von Schellings Rede. Über Baaders Schriften ist Goethe so höflich zu bemerken: „Es war mir von den Aufsätzen schon manches einzelne zu Gesichte gekommen. Ob ich sie verstehe, weiß ich selbst kaum, allein ich konnte mir manches daraus zueignen."

Auch das Jahr

1810

bietet nur dürftige Ausbeute für uns. Von dem „überreichen" Inhalt dieses „bedeutenden" Jahres weiß Goethe gleichwohl in den Annalen nichts Philosophisches zu berichten. Man müßte denn die Worte dahin rechnen, in denen er seine „eigene Art" physikalischer Forschungsmethode entwickelt: „das Subjekt in genauer Erwägung seiner auffassenden und erkennenden Organe, das Objekt als ein allenfalls Erkennbares gegenüber, die Erscheinung durch Versuche wiederholt und vermannigfaltigt, in der Mitte" (S. 599): eine Auffassung, die an den ‚Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt' von 1792 und die Verhandlungen mit Schiller darüber 1798 (S. 173 ff.) erinnert. Von brieflichen Äußerungen steht damit in Zusammenhang die gegenüber Reinhard vom 7. Oktober d. J. (6038): „. . Ein Philosoph [Schelling?] hat mich höchlich gepriesen, daß ich das Subjekt, das empfangende, aufnehmende Organ, mit in die Physik eingeführt. Ich habe ihm dagegen versichert, daß ich alles mögliche tun würde, um es nicht wieder herauszulassen."

Außer diesen sachlich-methodischen Äußerungen, die uns Goethe wenigstens im ganzen und großen noch in den Geleisen des Kritizismus zeigen, ist uns aus diesem Jahre ein Zeugnis von des Dichters Verehrung für Kants Person erhalten. Wilhelm von Humboldt, mit Goethes Liebhaberei an Autographen nicht unbekannt, übersendet ihm am 10. Februar im Auftrage des Dr. Motherby in Königsberg (des bekannten langjährigen Freundes von Kant), wie schon früher ein von Goethe „gütig aufgenommenes" Blatt, so jetzt „ein Büchelchen, das auf Kants Tische gelegen hat, in seinen Händen gewesen ist und also zu einem reineren Andenken dient"; M. bitte sich dafür ein Autogramm Goethes aus. Das früher gesandte Blatt wird von Humboldt — ohne nähere

Angaben — bereits in einem Briefe an Goethe vom 26. Dezember 1809 (Goethe-Jahrbuch VIII, 71) erwähnt, ebenso auch die Gewohnheit Kants, alles mögliche auf Zettel niederzuschreiben. Von Goethe besitzen wir in dieser Angelegenheit folgendes kurze Dankschreiben an William Motherby vom 1. März 1810 (5925): „Herrn Dr. Motherby sage ich den aufrichtigsten Dank für die mir gütig verehrten Blätter Kantischer Handschrift. Ich werde sie als Seltenheiten, ja als Heiligtümer bewahren und mich dabei oft des Verewigten, dem wir soviel schuldig sind, und jener Freunde erinnern, die in seinen alten Tagen so treulich an ihm hielten." Ob nun das Schreiben auf eine der beiden angeführten Sendungen oder eine uns unbekannte dritte die Antwort bildet: jedenfalls zeugt es von warmer, aus dem Herzen kommender Verehrung des grofsen Dichters für den grofsen Philosophen und ist als solches wertvoll, auch wenn es uns keine weiteren Schlüsse auf Goethes damalige philosophische Stellung gestattet. Übrigens bemüht sich auch im Jahre 1812 noch Niebuhr für Goethes Sammlung um Autogramme von Kant (und Hippel) und übersendet sie ihm am 8. Aug. dieses Jahres (Goethe-Jahrbuch VIII, 91).[1]

1811.

Im Jahre 1811 erschien Jacobis hauptsächlich gegen Schelling gerichtete Schrift ‚Von den göttlichen Dingen', die Goethe als Pantheisten unangenehm berühren mufste. Er selbst bekennt darüber in den Annalen (S. 602): „Jacobi ‚von den göttlichen Dingen' macht mir nicht wohl; wie konnte mir das Buch eines so herzlich geliebten Freundes willkommen sein, worin ich die These durchgeführt sehen sollte: die Natur verberge Gott. Mufste bei meiner reinen tiefen angeborenen und geübten Anschauungsweise, die mich Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt hatte, sodafs diese Vorstellungsart den Grund meiner ganzen Existenz machte, mufste nicht ein so seltsamer, einseitig-beschränkter Ausspruch mich dem Geiste nach von dem edelsten Manne, dessen Herz ich verehrend liebte, entfernen?" Jacobi treibt ihn vielmehr zu seiner alten Liebe — Spinoza zurück. „Doch ich hing meinem schmerzlichen Verdrusse nicht nach, ich rettete mich vielmehr zu meinem alten Asyl und fand in Spinozas Ethik auf mehrere Wochen meine

1) Ein Verzeichnis der in Goethes Besitz gewesenen Kant-Autographen habe ich in den ‚Publikationen aus dem Goethe-Schiller-Archiv' *Kantstudien* II S. 212f. gebracht.

tägliche Unterhaltung, und da sich indes meine Bildung gesteigert hatte, ward ich im schon Bekannten gar manches, das sich neu und anders hervortat, auch ganz eigen frisch auf mich einwirkte, zu meiner Verwunderung gewahr." Diese Stelle scheint uns für Goethes philosophische Entwicklung sehr bezeichnend, namentlich um dessen willen, was zwischen den Zeilen zu lesen ist. Seine philosophische Bildung hat sich in dem Viertel Jahrhundert, das vergangen, seitdem er für den jüdischen Weisen geglüht, „gesteigert"; das ihm von jener Zeit her Bekannte wirkt jetzt nicht bloſs „ganz eigen frisch" auf ihn ein, sondern „gar manches" tut sich auch „neu und anders" hervor. Das kann auf gar nichts anderes gehen als auf die ihm durch Schiller vermittelte Einführung in die Ideen der kritischen Philosophie, die von da an ein wesentliches Stück des Goetheschen Ideenschatzes geblieben sind und ihm natürlich auch für die vorhergegangenen und nachfolgenden Systeme das Verständnis unschwer eröffneten.

Unter den „wichtigen Büchern", die er in diesem Jahre las und „deren Einfluſs bleibend war", erwähnt Goethe in den Annalen auch ein philosophisches: de Gérando, Histoire de la philosophie, auf das er, wie sich aus einem Briefe an Reinhard ergibt,[1]) schon Jahrs zuvor bei seinen Studien zur Farbenlehre aufmerksam geworden war.

1812.

Am 18., 19. und 20. Januar beschäftigt er sich nach Angabe des Tagebuchs mit dem Studium von Giordano Bruno, der ihn (Annalen S. 604) zu „allgemeiner Betrachtung und Erhebung des Geistes" anregt, aber auch zu Bemerkungen über die Schwierigkeit, das gediegene Gold aus den „ungleich begabten Erzgängen vergangener Jahrhunderte" herauszuhämmern, Anlaſs gibt.[2])

Im übrigen gehen die aus diesem Jahre bisher zum Vorschein gekommenen philosophischen Äuſserungen Goethes wiederum auf

1) 6021 (22. Juli 1810), XXI, 364f. — Der vollständige Titel lautete: *Degérando, Histoire comparée des systèmes de la philosophie. 3. Bde. Paris 1804, übersetzt von Tennemann. 2 Bde. Marburg 1806—1807.*

2) Im Goethe-Schiller-Archiv befinden sich unter der Überschrift: „Grundsätze des Jordanus Brunus, eines Italieners, der zu Anfang des vorigen Jahrhunderts in Rom als Atheist ist verbrannt worden", 18 Sätze ‚Von der Gottheit': 1. Das Göttliche Wesen ist unendlich. 2. Sowie es ist, so vermag es auch. 3. Sowie es vermag, so wirkt es auch usw. (Die Bezeichnung des ‚vorigen' Jahrhunderts für das Jahr 1600 beweist die Zeit vor 1800 als Zeit der Niederschrift.)

den Streit zwischen Jacobi und Schelling, wobei er sich entschieden auf die Seite des letzteren stellt. So schreibt er 25. März an Knebel: „Ein Buch, welches mich erschreckt, betrübt und wieder auferbaut hat, ist von Schelling gegen Jacobi. Nach der Art, wie der letzte sich in den sogenannten ‚göttlichen Dingen‘ herausgelassen, konnte der erste freilich nicht schweigen, ob er gleich sonst zu den hartnäckigen Schweigern gehört. Wir andern, die wir uns zur Schellingschen Seite bekennen, müssen finden, daſs Jacobi übel wegkommt.“ [1]) Eine noch ausführlichere Expektoration findet sich in dem Briefe vom 8. April an denselben Knebel, in dem sich Goethe zunächst äuſserst bitter über Jacobi persönlich ausläſst. Er habe vorausgesehen, daſs es mit Jacobi „so enden“ werde; dieser habe seine (Goethes) „redlichste Bemühungen ignoriert, retardiert, ihre Wirkungen abgestumpft, ja vereitelt“. Er findet in dem Buche von den göttlichen Dingen (ähnlich wie 18 Jahre früher in Schillers ‚Anmut und Würde‘) harte Stellen gegen den Leitfaden seines (Goethes) ganzen Lebens und Strebens. Dann aber — und das ist von besonderer Wichtigkeit — läſst Goethe seinen eigenen Standpunkt hervortreten: „Wem es nicht zu Kopf will, daſs Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung oder, wie ein neuerer Franzos [Degérando?] sich genialisch ausdrückt, Wille und Bewegung die notwendigen Doppelingredienzien des Universums waren, sind und sein werden, die beide gleiche Rechte für sich fordern und deswegen beide zusammen wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können; wer zu dieser Vorstellung sich nicht erheben kann, der hätte das Denken längst — aufgeben sollen . . . Wer ferner nicht dahin gekommen ist einzusehen, daſs wir Menschen einseitig verfahren und verfahren müssen, daſs aber unser einseitiges Verfahren bloſs dahin gerichtet sein soll, von unserer Seite her in die andere Seite einzudringen, sie womöglich zu durchdringen, — der sollte einen so hohen Ton nicht anstimmen“. Für den einzigen Vorteil des Jacobischen Buches erklärt Goethe schlieſslich, daſs es wenigstens „Schelling aus seiner Burg (sc. des Schweigens) hervorgenötigt“ habe. Es sei ihm gerade in seinem „augenblicklichen Sinnen und Treiben“ daran ge-

1) Der vollständige Titel von Schellings Schrift lautet: ‚Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus.‘ Tübingen 1812.

legen, „den statum controversiae zwischen den Natur- und Freiheitsmännern recht deutlich einzusehen, um nach Maſsgabe dieser Einsicht meine Tätigkeit in verschiedenen Fächern fortzusetzen".

Es würde uns zu weit führen, auf Goethes Stellung zu Jacobis und Schellings Philosophemen näher einzugehen. Das ist ein Kapitel für sich. Es kommt uns hier nur darauf an, aus solchen Zeugnissen eine Art indirekten Beweises für sein Verhältnis zu Kant zu gewinnen. Nun sind vorstehende Äuſserungen Goethes allerdings nicht ganz eindeutig und bestimmt, aber ein tiefgehender Einfluſs Kants ist jedenfalls in ihnen nicht zu verspüren. In gewissem Sinne sind freilich auch für Kant, um eines von jenen oben genannten Begriffspaaren herauszugreifen, Geist (besser: Form) und Materie „notwendige Doppelingredienzien", denn auch für Kant, wie für Schiller und Fichte, ist die Form nicht ohne Materie, die Materie nicht ohne Form denkbar. Aber sie haben im Systeme des kritischen Idealismus, wie in jeder idealistischen Philosophie überhaupt, nicht „beide gleiche Rechte" zu beanspruchen. Erstes Erfordernis der Wissenschaft bleibt es vielmehr, die Materie immer mehr in Form, d. i. Geist = Gesetz, aufzulösen: wie ja auch Goethe in die „andere Seite" eindringen, sie womöglich durchdrungen wissen will. Jacobi ist für Goethe der bloſse „Freiheitsmann", demgegenüber der Dichter sich hier als der Mann der Natur fühlt und gebärdet, der die Freiheit, „wenn sie sich ja einmal aufdringt, geschwind als Natur traktieren" will;[1]) während Kant, recht verstanden, Natur- und Freiheitsmann zugleich ist. Mit der Gleichsetzung von Gedanken — Ausdehnung = Geist — Materie aber lenkt Goethe von der erkenntnistheoretischen Bahn ab und in die dogmatisch-metaphysischen Pfade Spinozas ein, an dessen göttliche Attribute auch das Bild von den ‚Stellvertretern Gottes' erinnert. Andererseits klingt freilich die spätere Betonung unseres einseitig-verfahren-Müssens wieder an die Methode des kritischen Idealismus an. In Goethe ringen hier augenscheinlich verschiedene Momente nach Versöhnung oder wenigstens friedlichem Nebeneinander, wie wir dies alsbald auch durch sein eigenes Eingeständnis bestätigt finden werden.

Jacobi selbst gegenüber trat er natürlich nicht mit derselben Heftigkeit auf, allein er lehnt die Schrift doch auch in einem

---

1) Vgl. die Äuſserung gegen Schiller vom 5. Juli 1803.

Schreiben an den Autor vom 10. Mai 1812 deutlich genug ab. Er vergleicht sich darin mit dem ephesischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben im Anschauen der Gottheit zugebracht hat und daher unangenehm berührt ist, wenn irgend ein Apostel seinen Mitbürgern einen andern und noch dazu formlosen Gott aufdringen will. Jacobi seinerseits will Goethe noch nicht aufgeben: er solle das Büchlein nach Jahresfrist noch einmal lesen; „ich glaube nicht wie Du, dafs wir zunehmend auseinander streben" (28. Dezember d. J.). In seiner Antwort vom 6. Januar

1813

bleibt Goethe jedoch fest. Die Menschen würden durch Gesinnungen, besonders in der Jugend, vereinigt, durch Meinungen, besonders im Alter, getrennt. Sehr bedeutsam ist das im Verlaufe dieses Briefes sich findende Bekenntnis des Dichters von der Vielseitigkeit seines Wesens. „Ich für mich kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt.[1]) Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, dafs die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen." Er wirke am liebsten, nach innen und aufsen, „im stillen fort", und sehe es so auch am liebsten bei anderen. Wir werden auf dies hochwichtige, das pantheistische Bekenntnis der Annalen von 1811 (s. oben S. 203) in glücklichster Weise ergänzende Geständnis in der abschliefsenden Gesamtcharakteristik zurückkommen.

Die Annalen des Jahres 1813 beweisen, dafs diese spät (1819 bis 1825) niedergeschriebenen, den Stempel des Greisenhaften tragenden Lebenserinnerungen durchaus nicht auf Vollständigkeit Anspruch machen können. Obwohl sie das Interesse des Autors für alles Neue und sein „mannigfaltiges Bücherstudium" gerade in diesem Jahre besonders hervorheben, machen sie doch neben allen

1) In diesen Zusammenhang gehört eine genau denselben Gedanken ausdrückende, undatierte, aber vielleicht bei jener Gelegenheit schriftlich fixierte Äufserung auf einem Zettel, die in den Paralipomena II zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften (Weim. Ausg. XI, 374) zuerst veröffentlicht worden ist: „Wir sind Naturforschend Dichtend Sittlich
Pantheisten Polytheisten Monotheisten."

den Einzelheiten in Theater, Kunst, Literatur und Naturwissenschaften nichts Philosophisches namhaft. Und doch wissen wir nicht bloſs von der lebhaften Beschäftigung mit dem Jacobischen Buche, sondern finden im Tagebuche auch Spinoza (7. Oktober) und Schopenhauer (4., 7., 14. November) erwähnt. Die Beurteilung des letzteren in einem Briefe an Knebel (24. November 1813) stellt der prophetischen Menschenkenntnis unseres Dichters ein glänzendes Zeugnis aus. Klingt es nicht wie eine vaticinatio ex eventu, wenn er den angehenden Philosophen folgendermaſsen schildert: „. . . Der junge Schoppenhauer (sic!) hat sich mir als ein merkwürdiger und interessanter junger Mann dargestellt; Du wirst weniger Berührungspunkte mit ihm finden als ich, muſst ihn aber doch kennen lernen. Er ist mit einem gewissen scharfsinnigen Eigensinn beschäftigt, ein Paroli und Sixleva in das Kartenspiel unserer neueren Philosophie zu bringen. Man muſs abwarten, ob ihn die Herren vom Metier in ihrer Gilde passieren lassen, ich finde ihn geistreich, und das übrige lasse ich dahin gestellt. . ."

In das Jahr 1813 gehören endlich noch die Ausführungen über Kant, die in Goethes Gedächtnisrede auf Wieland (gehalten in der Trauerloge) vorkommen, von welcher bereits früher (S. 129) die Rede war. Enthalten sie auch kein offenes Bekenntnis für oder gegen, so läſst sich doch manches zwischen den Zeilen lesen, und jedenfalls verdient eine historisch-kritische Schilderung der Kantbewegung in ihrem Einflusse auf die Dichtkunst durch einen Goethe unsere Aufmerksamkeit, zumal da sie eine der wenigen vollkommen verbürgten Äuſserungen über Kant aus Goethes Alter ist (denn die von Eckermann u. a. überlieferten können naturgemäſs nicht den gleichen Grad von Authentizität beanspruchen). In den ersten Sätzen des uns angehenden Abschnittes der Rede (IV, 642) stellt Goethe geschickt den Übergang Kants von seiner vorkritischen, der Popularphilosophie verwandteren zur kritischen Periode und dessen Wirkungen dar. „Wenn früher Kant in kleinen Schriften nur von seinen gröſseren Ansichten präludierte und in heiteren Formen selbst über die wichtigsten Gegenstände sich problematisch zu äuſsern schien, da stand er unserem Freunde (sc. Wieland) noch nah genug; als aber das ungeheure Lehrgebäude errichtet war, so muſsten alle die, welche sich bisher in freiem Leben, dichtend sowie philosophierend, ergangen hatten, sie muſsten eine Drohburg, eine Zwingfeste darin erblicken, von woher ihre heiteren Streifzüge über das Feld der Erfahrung beschränkt

werden sollten.“ Dann folgt, immer im Hinblick auf die Beziehungen zwischen Philosophie und Poesie, die Dreiteilung der Kantischen Philosophie in Wissenschafts-, Sitten- und Geschmackslehre, ausmündend in den Einfluſs der letzteren auf die ausübende Dichtkunst. „Aber nicht allein für den Philosophen, auch für den Dichter war bei der neuen Geistesrichtung, sobald eine groſse Masse sich von ihr hinziehen lieſs, viel, ja alles zu befürchten. Denn ob es gleich im Anfang scheinen wollte, als wäre die Absicht überhaupt nur auf Wissenschaft, sodann auf Sittenlehre und was hiervon zunächst abhängig ist, gerichtet, so war doch leicht einzusehen, daſs, wenn man jene wichtigen Angelegenheiten des höheren Wissens und des sittlichen Handelns fester, als bisher geschehen, zu begründen dachte, wenn man dort ein strengeres, in sich mehr zusammenhängendes, aus den Tiefen der Menschheit entwickeltes Urteil verlangte, daſs man, sag' ich, den Geschmack auch bald auf solche Grundsätze hinweisen und deshalb suchen würde, individuelles Gefallen, zufällige Bildung, Volkseigenheiten durchaus zu beseitigen und ein allgemeines Gesetz zur Entscheidungsnorm hervorzurufen.“ Im folgenden wird dann die Wirkung des Kritizismus auf die deutsche Poesie kurz angedeutet. „Dies geschah auch wirklich“ (in der Kritik der Urteilskraft), und nun „tat sich in der Poesie eine neue Epoche hervor, welche mit unserem Freunde (Wieland), sowie er mit ihr, in Widerspruch stehen muſste“. Noch jetzt sei „der daraus in der deutschen Literatur entstandene Konflikt keineswegs beruhigt und ausgeglichen.“ Das weitere, Wieland persönlich Betreffende interessiert uns hier nicht. — Wie sehr auch Goethe in diesen Auslassungen die kühle Ruhe des objektiven Beurteilers bewahrt, so kann doch darüber kein Zweifel sein, was mit der neuen, zu Wielands Dichtart im Gegensatz stehenden Epoche der Poesie gemeint ist, und wer seine Anregungen durch die Kantische Ästhetik erhalten hat: es ist die klassische Dichtung Schillers und Goethes selbst, die „individuelles Gefallen“ und zufällige „Volkseigenheiten“ beseitigend, ein „aus den Tiefen der Menschheit entwickeltes“ Urteil verlangt. In diesem Sinne kann auch Goethe, wieviel er auch sonst in Stimmung und Empfindung von dem Königsberger Weisen abweichen mag, als Kants Jünger bezeichnet werden.

1814.

Die hohe Wertschätzung Kants als naturwissenschaftlicher Autorität drückt sich sehr bezeichnend in einem Briefe Goethes an

den Professor Schweigger in Nürnberg (später in Halle) vom 25. September aus: „Seit unser vortrefflicher Kant mit dürren Worten sagt: es lasse sich keine Materie ohne Anziehen und Abstoſsen denken (das heiſst doch wohl, nicht ohne Polarität), bin ich sehr beruhigt, unter dieser Autorität meine Weltanschauung fortsetzen zu können, nach meinen frühesten Überzeugungen, an denen ich niemals irre geworden bin.“ [1])

Aus

1815

sind einige auf Kant bezügliche Äuſserungen Goethes aus dessen Gesprächen mit Sulpiz Boisserée erhalten.[2]) Leider ist dieser Bericht, wie wir bereits mehrfach zu sehen Gelegenheit hatten, wenig zuverlässig. Das sei hier noch durch folgende Beispiele bestätigt. Wenn Goethe am 2. August 1815 geäuſsert haben soll: „Was möchte aus der Metamorphose der Pflanzen geworden sein, wenn ich von Kant usw. (!) nichts gehört hätte?“, so steht dem nicht bloſs die schon in unserem ersten Aufsatz (S. 143) zitierte Äuſserung gegenüber Eckermann direkt entgegen, sondern auch das ganze berühmte Gespräch mit Schiller (oben S. 158). — Am 3. Oktober, im Reisewagen zwischen Heidelberg und Karlsruhe, an einem herrlichen Vormittage (Tagebücher V, 185), erzählte Goethe dem Kölner Kunstfreunde „seine philosophische Entwicklung“. Wie erfreulich, wenn wir über dieses Thema einen wirklich authentischen, ausführlichen Bericht hätten! Aber man urteile über die folgenden abgerissenen Sätze: „Philosophisches Denken, ohne eigentliches philosophisches System. Spinoza hat zuerst groſsen und immer bleibenden Einfluſs auf ihn geübt. Dann Bacos kleines Traktätchen de Idolis (von denen aller Irrtum der Welt komme) ... So reiste er nach Italien; da besonders wurde er immer von philosophischen Gedanken verfolgt und kam er auf die Idee der Metamorphose. Als er nachher (?) Schiller in Jena sah, teilt er ihm diese Ansicht der Dinge mit, da rief Schiller gleich: Ei, das ist eine Idee! Goethe mit seiner naiven Sinnlichkeit sagte immer: Ich weiſs nicht, was eine Idee ist, ich sehe es wirklich in allen Pflanzen usw. (sic!). Nun wollte er sich doch mit der Sprache und dem System dieser (?) Männer bekannt machen, so kam er durch Schiller an die Kantische Philosophie, die er sich von Reinhold in Privatstunden vortragen

---

1) Vgl. S. 153.

2) Bei Biedermann a. a. O. III, S. 185f. 250.

liefs usw. (!)." Wohl ist die Grundstimmung des Gespräches richtig wiedergegeben, die allgemeinen Umrisse stimmen: Philosophisches Denken ohne eigentliches System, Einflufs Spinozas, anfänglich naive Sinnlichkeit, Einführung in Kants Philosophie durch Schiller. Allein die Einzelheiten sind mindestens ungenau: Spinozas Einflufs hat, wie wir wissen, nicht immer angedauert, von einem solchen Bacos vollends ist uns sonst gar nichts bekannt (die Behandlung desselben in der Geschichte der Farbenlehre — s. oben — spricht eher dagegen), Reinhold ist mit Niethammer verwechselt, und vor allem fehlen bestimmte Daten ganz. So können wir mit diesem Berichte kaum etwas anfangen. Der gute Boisserée, der nach seinem eigenen Zeugnis (in demselben Gespräche) seine philosophische Bildung hauptsächlich von Friedrich Schlegel erhalten hatte, war wohl ein trefflicher Kunstkenner, aber schwerlich der Mann, der dem Verständnis der kritischen Philosophie gewachsen war. Darauf läfst auch die sonderbare Mitteilung vom 2. August (ebd. S. 186) schliefsen, Goethe habe, als er von der „wunderlichen Bedingtheit des Menschen auf seine Vorstellungsart" gesprochen, dieselbe mit der „Antinomie der Vorstellungsart nach Kant (!)" identifiziert.

1816.

In den Winter 1815—16 fällt eine Korrespondenz mit dem jungen Schopenhauer, aus der neun Briefe Schopenhauers an Goethe im Goethe-Jahrbuch IX abgedruckt sind, ohne jedoch für unser Thema Ausbeute zu liefern. Auf diesen Briefwechsel bezieht sich wahrscheinlich ein kürzerer Abschnitt aus den Annalen von 1816: „Dr. Schopenhauer trat als wohlwollender Freund an meine Seite. Wir verhandelten manches übereinstimmend miteinander." Die Verschiedenheit der beiderseitigen Naturen macht sich indes bald bemerkbar. „Doch liefs sich zuletzt eine gewisse Scheidung nicht vermeiden, wie wenn zwei Freunde, die bisher miteinander gegangen, sich die Hand geben, der eine jedoch nach Norden, der andere nach Süden will, da sie dann sehr schnell einander aus dem Gesichte kommen." Auch in den Annalen von 1819, um dies gleich vorwegzunehmen, erwähnt er noch einmal den Besuch Dr. Schopenhauers, eines „meist verkannten, aber auch schwer zu kennenden, verdienstvollen jungen Mannes", der ihn „aufregte und zur wechselseitigen Belehrung gedieh". — Im Tagebuch findet sich unter dem 25. August 1816 die Notiz: „Bei Kreisamtmann Just. Reinhard, Epitome Kantischer Lehre." Es ist da-

mit jene von uns bereits S. 87 f. erwähnte, *Kurze Vorstellung der Kant. Philos. von D. F. V. R.* gemeint, die sich in Abschrift unter Goethes Papieren fand, und die er sonach wahrscheinlich erst bei Amtmann Just in Tennstedt, wo er sich 1816 zur Sommerkur aufhielt, kennen gelernt hat.

2. Die Kantstudien des Jahres 1817.

Ehe wir zu dem eigentlichen Thema dieses Abschnittes übergehen, müssen wir die an sich vieldeutige Notiz des Tagebuchs zum 3. Januar 1817: „Über Kants Philosophie“ erklären, die erst seit Erscheinen des Goethe-Jahrbuchs 1898 ihre zweifellose Deutung erfahren hat. An diesem Tage nämlich sandte, wie wir jetzt aus der Veröffentlichung Suphans a. a. O. S. 35 ff. wissen, Goethe die ebenerwähnte *Kurze Vorstellung* usw. mit einem Begleitschreiben von seiner Hand und Hinzufügung eines „Blattes“, „wodurch die Strenge eines allzuscharfen Denkens vielleicht gemildert und erheitert werden könnte“, an die Erbgroſsherzogin von Sachsen-Weimar, Maria Paulowna. Mehr als die öfters genannte ‚Kurze Vorstellung‘ interessieren uns Goethes eigene Bemerkungen auf dem hinzugefügten „Blatte“, die wir im folgenden nach dem im Goethe-Jahrbuch 1898, S. 39 f. abgedruckten Wortlaut wiedergeben:

> „Beyliegende kurze Darstellung der Kantischen Philosophie ist allerdings merkwürdig, indem man daraus den Gang, welchen dieser vorzügliche Dencker genommen, gar wohl erkennen mag. Es hat seine Lehre manchen Widerspruch erlitten, und ist in der Folge auf eine bedeutende Weise supplirt, ja gesteigert worden. Daher gegenwärtige Blätter schätzenswerth sind, weil sie sich rein im Kreise des Königsbergischen Philosophen halten.
>
> Eine Bemerkung jedoch, die mir bey Durchlesung aufgefallen, will ich nicht verschweigen. Im § 3 scheint mir ein Hauptmangel zu liegen, welcher im ganzen Laufe jener Philosophie merklich geworden. Hier werden als Hauptkräfte unseres Vorstellungsvermögens Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft aufgeführt, die Phantasie aber vergessen, wodurch eine unheilbare Lücke entsteht. Die Phantasie ist die vierte Hauptkraft unsers geistigen Wesens, sie supplirt die Sinnlichkeit, unter der Form des Gedächtnisses, sie legt dem Verstand die Welt-Anschauung vor, unter der Form der Erfahrung, sie bildet oder findet Gestalten zu den Vernunftideen und belebt also die sämmtliche Menscheneinheit, welche ohne sie in öde Untüchtigkeit versinken müſste.

Wenn nun die Phantasie ihren drei Geschwisterkräften solche Dienste leistet, so wird sie dagegen durch diese lieben Verwandten erst ins Reich der Wahrheit und Wirklichkeit eingeführt. Die Sinnlichkeit reicht ihr rein umschriebene, gewisse Gestalten, der Verstand regelt ihre productive Kraft und die Vernunft giebt ihr die völlige Sicherheit, daſs sie nicht mit Traumbildern spiele, sondern auf Ideen gegründet sey.

Wiederholen wir das Gesagte in mehr als einem Bezug! — Der sogenannte Menschen Verstand ruht auf der Sinnlichkeit; wie der reine Verstand auf sich selbst und seinen Gesetzen. Die Vernunft erhebt sich über ihn ohne sich von ihm loszureiſsen. Die Phantasie schwebt über der Sinnlichkeit und wird von ihr angezogen; sobald sie aber oberwärts die Vernunft gewahr wird, so schlieſst sie sich fest an diese höchste Leiterin. Und so sehen wir denn den Kreiſs unserer Zustände durchaus abgeschlossen und demohngeachtet unendlich, weil immer ein Vermögen des andern bedarf und eins dem andern nachhelfen muſs.

Diese Verhältnisse lassen sich auf hundertfältige Weise betrachten und aussprechen — z. B.: Im gemeinen Leben treibt uns die Erfahrung auf gewisse Regeln hin, dem Verstand gelingt es zu sondern, zu vertheilen und nothdürftig zusammen zu stellen und so entsteht eine Art Methode. Nun tritt die Vernunft ein, die alles zusammenfaſst, sich über alles erhebt, nichts vernachlässigt. Dazwischen aber wird unabläſsig die alles durchdringende, alles ausschmückende Phantasie immer reizender, jemehr sie sich der Sinnlichkeit nähert, immer würdiger, jemehr sie sich mit der Vernunft vereint. An jener Gränze ist die wahre Poesie zu finden, hier die ächte Philosophie, die aber freylich, wenn sie in die Erscheinung tritt, und Ansprüche macht von der Menge aufgenommen zu werden, gewöhnlich barock erscheint und nothwendig verkannt werden muſs."

s. m.[1])

Weimar d. 31ⁿ *Dcbr.*
und 2ⁿ *Januar*
1816. u. 1817.

Was läſst sich aus diesem neuen Zeugnis auf Goethes Verhältnis zur Kantischen Philosophie schlieſsen?

1) „s. m." = „salvo meliori" eigenhändig. Im übrigen stammt das im Goethe-Schiller-Archiv befindliche Konzept von der Hand seines Sekretärs Kräuter, ist aber von Goethe selbst durchkorrigiert.

Zunächst kommt die Wertschätzung des Königsberger Philosophen auch hier wieder deutlich zum Ausdruck: nicht bloſs in der Tatsache der Sendung an die verehrte Prinzessin überhaupt und der Charakterisierung Kants als „vorzüglichen Denkers", sondern auch in der Weise, wie sich der Eingang der Beilage über seine Lehre ausspricht. Fehlt auch ein ausdrückliches Bekenntnis zur kritischen Philosophie, so ist es doch wohl kein rein historisches Interesse, das Goethe gerade die „gegenwärtigen Blätter" besonders „schätzenswert" erscheinen läſst, „weil sie sich rein im Kreise des Königsbergischen Philosophen halten". In den weiteren Ausführungen erfolgt dann freilich anscheinend ein völliges Ablenken von den Kantischen Pfaden, indem ein „Hauptmangel", eine „unheilbare Lücke" darin gefunden wird, daſs Kant die „vierte Hauptkraft unseres geistigen Wesens" [1]) neben Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, die Phantasie — „vergessen" habe. Wie läſst sich das vereinigen mit dem, was wir sonst von Goethes Stellung zum kritischen Idealismus wissen?

Zuvörderst ist zu bedenken, daſs seine Adressatin eine, wenn auch noch so hochgebildete, Dame ist. Er will eingestandenermaſsen „die Strenge eines allzuscharfen Denkers" durch seine Beigabe „mildern und erheitern". Dieselbe stellt demnach mehr eine aus einer besonderen Stimmung geflossene und gelegentlich eines besonderen Anlasses ausgesprochene Meinungsäuſserung dar, als daſs sie den Anspruch erhöbe, Kants System eine Verbesserung oder Weiterbildung zuteil werden zu lassen. Daran ist um so weniger zu zweifeln, als Goethe nirgends in seinen Werken noch auch, soviel mir bekannt ist, in sonstigen Äuſserungen auf diesen Punkt zurückkommt. Trotzdem halten wir seine Bemerkungen doch für mehr als ein bloſses heiteres Spiel mit Worten. Sie sind vielmehr ein neues Zeugnis seiner poetischen Eigenart, die wir so oft schon in unserer Darstellung von Goethes philosophischer Entwicklung sich offenbaren sahen. Sie sind, wie Haym a. a. O. S. 43 f. hübsch bemerkt, „die Zutat eines Dichters zu den Gedanken eines Philosophen . . . Der Dichter huldigt und opfert neben den von dem Philosophen verehrten ernsten Mächten seiner Göttin, dem Schoſskinde Jovis, der Phantasie . . ." Seine Gedanken richten sich im Grunde genommen nicht, wie es nach den einleitenden

1) Vgl. dazu die Notiz in Goethes Tagebuch zum 2. Januar: „Phantasie als 4. Grundkraft des geistigen Wesens." — Der § 3 der *Kurzen Vorstellung* lautete: „Vermittelst dieser Kritik läſst sich zeigen, daſs Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft Hauptkräfte unseres Vorstellungsvermögens sind."

Worten scheint, gegen Kant, „er denkt“ vielmehr „auf Anlaſs von Kant neben Kant her“.

Ja, wir können noch mehr behaupten! Er denkt eigentlich kantischer, als er selbst weiſs oder ausspricht. Hat denn der kritische Philosoph die Macht der Phantasie oder, wie er zu sagen pflegt, der Einbildungskraft, in seiner Grundlegung der theoretischen Philosophie wie der Ästhetik, nicht voll gewürdigt? Hat nicht die Kritik der reinen Vernunft und gar die Kritik der Urteilskraft diesem „Vermögen“ eine mindestens ebenso bedeutende Rolle zugesprochen, wie sie Goethe ihm hier vindiziert? [1]) Nicht Kant hat die Phantasie in sein System aufzunehmen „vergessen“, sondern in Goethes Geist ist während des seit Schillers Tod verflossenen Jahrzehnts (1806—1816), in dem er „sich von aller Philosophie im Stillen entfernt“, die Erinnerung an die Sätze Kants, von denen er einzelne sogar sich selbst einst angemerkt (vgl. den Anhang), so verblaſst, daſs er, ohne es zu wissen, Kantische oder doch Kant verwandte Gedanken äuſsert. Er hat sich bei Abfassung des „Blattes“ offenbar zu sehr an den zwar allgemeinverständlichen und klaren, aber doch an der Oberfläche bleibenden und vor allem des für die Phantasie am meisten in Betracht kommenden Teiles von Kants System noch gar nicht gedenkenden Extrakt Reinhards gehalten.

In bezug auf philosophischen Gehalt freilich reicht des Dichters lose Gedankenreihe nicht von ferne an die fest in das System gefügten Ausführungen des Philosophen heran; obwohl Goethe hier gerade die mannigfachsten und fruchtbarsten Anknüpfungspunkte hätte finden können. Wir heben von ihnen nur hervor: die produktive Einbildungskraft als das Vermögen der Synthesis des Mannigfaltigen oder der Anschauung, die reproduktive Einbildungskraft und das Gedächtnis, das Entstehen des ästhetischen Elementes aus dem freien Spiel der Vorstellungskräfte, zu denen auch von Kant ausdrücklich die Phantasie (Einbildungskraft) gezählt wird, und aus deren Verbindung mit dem Verstande das Gefühl des Schönen, mit den Vernunftideen das des Erhabenen entspringt, endlich die Einbildungskraft als Vermögen der Darstellung überhaupt. Alle diese Sätze aus der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft sind dem Dichter, als er jenes „Blatt“ schrieb, offenbar nicht gegenwärtig gewesen; was namentlich bezüglich des letzt-

1) Vgl. dazu auch *Rosikat, Kants Kritik der reinen Vernunft und seine Stellung zur Poesie. Gymnasialprogramm. Königsberg 1906. S. 32 ff.*

genannten Werkes auffallen mufs, das er, wenn auch auf seine eigene Weise, doch „so tief in sich aufgenommen hatte", während er sich ja mit der Kritik der Vernunft „nie tief eingelassen zu haben" erklärte. Von seiner besonderen Art, die Gedanken anderer aufzunehmen, zeugt auch hier wieder die Tatsache, dafs er einzelne Ausdrücke, wie „Erfahrung" und „Menschenverstand", keineswegs genau im Sinne des Philosophen gebraucht.

Andererseits lassen, bei aller eigenartigen poetischen Variation, doch genug Kantische Grundtöne sich vernehmen. Die Phantasie, so sehr sie die „Geschwisterkräfte" ergänzt und belebt, wird dennoch als von Sinnlichkeit und Verstand abhängig dargestellt, genau wie dies die von Goethe unterstrichene Stelle der Kritik (S. 164 der 2. Auflage) besagte: „Die Sinnlichkeit reicht ihr" — in Raum und Zeit — „rein umschriebene Gestalten", „der Verstand regelt" — in Kategorie, Schema und Grundsatz — „ihre produktive Kraft"; und die Vernunft, die sich „über alles", so auch „über den Verstand erhebt", „ohne sich von ihm loszureifsen", leitet sie aus dem Reich der „Traumbilder" in das Reich festgegründeter „Ideen", zu denen sie (die Phantasie) die Gestalten „bildet oder findet".

Die Worte des Schlufssatzes endlich über die Grenze zwischen „wahrer Poesie" und „echter Philosophie" mit der ihnen voraufgehenden Begründung haben zwar keine unmittelbare Beziehung zur Kantischen Philosophie; dagegen erinnert die letzte Bemerkung, dafs die echte Philosophie der Menge „gewöhnlich barock erscheint und notwendig verkannt werden mufs", nicht blofs an ähnliche Ausführungen in den beiden Vorreden zur Kritik der reinen Vernunft, sondern sie kann auch nur von einem Manne niedergeschrieben worden sein, der sich selbst im Gegensatz zur Menge als Freund „echter Philosophie" betrachtet.

So bestätigt denn auch dies neue Zeugnis, wie wir meinen, unsere bisher dargelegte Auffassung von Goethes Verhältnis zu Kant: Tiefes Berührtsein von den Grundgedanken des kritischen Idealismus einer-, stets wiederkehrendes Ablenken und eigenartige Auffassungsweise desselben andererseits, beruhend auf dem unverlierbaren Gegensatze zwischen der „anschauenden", immer zum Ganzen, zur „sämtlichen Mencheneinheit" hinstrebenden Natur des Dichters und der zergliedernden Strenge des Philosophen, dem kritische Scheidung erstes Erfordernis bleibt.[1])

---

1) Auch Hayms feinsinnige Erörterungen, auf die wir hier nur verweisen können, bewegen sich, wie wir mit Genugtuung verzeichnen, in

Wir kehren nun wieder zu unserer fortlaufenden Darstellung von Goethes philosophischer Entwicklung zurück.

In den Annalen von 1817 bemerkt Goethe über sein Verhältnis zur Philosophie während der im vorigen geschilderten Periode: „Seit Schillers Ableben hatte ich mich von aller Philosophie im Stillen entfernt und suchte die mir eingeborene Methodik, indem ich sie gegen Natur, Kunst und Leben wendete, zu immer gröſserer Sicherheit und Gewandtheit auszubilden.“ Deshalb sei ihm die Zustimmung eines Philosophen (Hegel) zu seiner Farbenlehre, zu „dem, was ich meinerseits nach meiner Weise vorgelegt“, von besonderem Werte gewesen. Wir haben im vorigen Abschnitte gesehen, daſs unter dieser „Entfernung von aller Philosophie“ jedenfalls nicht völlige Interesselosigkeit verstanden werden darf. Eine gewisse Entfremdung dagegen ist ohne Frage infolge von Schillers Tod eingetreten, und von einer vertrauteren Beschäftigung mit philosophischen Problemen, wie sie durch die Freundschaft und den innigen Geistesaustausch mit Schiller in ihm wachgerufen worden war, ist nicht viel zu bemerken. Diejenige Art ‚natürlicher‘ Philosophie oder Methodik andererseits, die Goethe hier als ihm eingeboren bezeichnet, ist ihm in der Tat von Anfang an bis zu seinem Ende eigen geblieben. Niemals hat er sich einem Philosophen von Fach ganz ergeben, niemals in die Fesseln eines Systems sich eingesponnen.

Wenn wir mit dem Jahre 1817 einen neuen Abschnitt in unserer Darstellung begonnen haben, so ist das nicht etwa in der Meinung geschehen, daſs jetzt, im 69. Lebensjahre des Dichters, eine neue philosophische Lebensepoche für ihn angefangen habe, sondern nur deshalb, weil dies Jahr ihn wieder zu lebhafterer Beschäftigung mit Kantischer Philosophie zurückgeführt hat, und weil uns von da ab wieder häufiger als in dem seit Schillers Tode verflossenen Jahrzehnt Äuſserungen, und zwar in der Regel sehr anerkennende Äuſserungen, über Kant begegnen, wozu allem Anschein nach eben die erneute Beschäftigung mit demselben im Jahre 1817 beigetragen hat.

---

derselben Richtung. Er weist darauf hin, wie Goethe „sich immer wieder dem Geleise der Kantischen Untersuchungen nähert, um sofort von denselben wieder abzugleiten,“ und daſs es vergebliche Mühe sein würde, „den Pegasus im Gestänge der Kantischen Philosophie festzuhalten“ (S. 47); aber er meint andererseits doch, daſs Goethe gerade in bezug auf den Hauptgedanken der „Beilage“ Kant so nahe stehe, „wie nur irgend der Dichter dem Denker stehen kann“ S. (46).

Diese erneute Beschäftigung mit Kant ging allerdings wohl nicht aus einem rein philosophischen Triebe hervor, sondern hing mit einem autobiographisch-historischen Zwecke zusammen. Indem Goethe die Geschichte seines botanischen Studiums schrieb, die in den Heften ‚Zur Morphologie' 1817 zuerst gedruckt wurde, ward er von selbst dazu geführt, „den Einfluſs der Kantischen Lehre auf seine Studien geschichtlich zu betrachten" (Annalen S. 612). Denn ein Kapitel derselben bildete ursprünglich das später als integrierender Bestandteil in die Annalen von 1794 aufgenommene ‚glückliche Ereignis' seiner Verbindung mit Schiller. Diese aber war es ja, wie wir sahen, gewesen, die ihn zu Kant gebracht hatte.

Nun findet sich freilich in ebendieser ‚Geschichte meines botanischen Studiums' eine Stelle, die jener Behauptung vornehmlich Kantischen Einflusses entgegenzustehen scheint und deshalb auch mit Vorliebe von denjenigen ins Feld geführt zu werden pflegt, die Goethe schlechtweg als Spinozisten betrachten: „Vorläufig will ich bekennen, daſs nach Shakespeare und Spinoza auf mich die gröſste Wirkung von Linné[1]) ausgegangen" (V, 746). Womit eine zu derselben Zeit (7. November 1816) in einem Briefe an Zelter gebrauchte Wendung ganz übereinstimmt: „Auſser Shakespeare und Spinoza wüſste ich nicht, daſs irgend ein Abgeschiedener eine solche Wirkung auf mich getan als Linné!" Da fühlt man sich denn doch unwillkürlich zu der Frage veranlaſst: Wo bleiben dann Kant und Schiller, vor allem dieser letztere? Hat jemals ein Mensch den Einfluſs Linnés auf Goethe höher als den Schillers geschätzt? Eher schon könnte man denken: ‚eine so lebhafte, augenblickliche Wirkung', obwohl sich auch hiergegen Bedenken geltend machen lassen. Wir möchten uns in betreff dieses Punktes vielmehr auf die eigenen Worte Goethes über seine Schriftstellerei, und zwar speziell gerade in bezug auf diese seine zu verschiedenen Zeiten entstandenen naturwissenschaftlichen Schriften, berufen: „Nach abwechselnden Ansichten, unter dem Einflusse entgegengesetzter Gemütsstimmungen verfaſst, zu verschiedenen Zeiten niedergeschrieben, konnten sie nimmermehr zur Einheit gedeihen . . . Widersprüche und Wiederholungen lieſsen sich nicht vermeiden . . ."[2]) Goethe war eben — mögen auch

1) Gemeint ist vor allem dessen *Philosophie der Botanik*.

2) ‚Zwischenrede' in den Abhandlungen ‚Zur Naturwissenschaft im allgemeinen' (V 1194).

seine unbedingten Verehrer dies nicht Wort haben wollen — ein Mensch wie andere auch, der sich in seinem langen Leben „durch vielerlei Zustände hindurchzuarbeiten“ (ebd.) hatte. Sehen wir also im folgenden nicht allzu sehr auf solche einzelnen, unter Augenblicksstimmungen niedergeschriebenen Sätze, sondern auf das Tatsächliche!

Wir setzen zunächst die kurzen Notizen des Tagebuches hierher. Diejenigen zum 2. und 3. Januar sind bereits durch unsere obige Darstellung erledigt. Zum 1. April heißt es: Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft. 2. April: Kants Kritik der Urteilskraft (daneben Thomas Campanella). 3. April: Geschichte meines botanischen Studiums durchgedacht . . . Thomas Campanella, Kants Kritik der Urteilskraft. 5. April (ohne ersichtlichen Zusammenhang mit dem übrigen): Kants Behauptung: „Wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte? Denn darin besteht eben das Eigentümliche der letztern, daß ihr niemals eine Erfahrung kongruieren könne.“ 6. April: Geschichte meines botanischen Studiums. Morphologie, erster Bogen. [Notizen über fortgesetzte Arbeit an der Geschichte des botanischen Studiums finden sich noch häufig in diesem und dem folgenden Monat. 12.—14. April: Thomas Campanella. 15. April: Leibnizens Protogäa.] 13. Mai: Bekanntschaft mit Schiller bei Gelegenheit der Batschischen Gesellschaft. 14. Mai: Kantischer Einfluß auf meine Denkweise und Studien. 22. Mai: „Bekanntschaft mit Schiller bei Gelegenheit der Metamorphose . . . Manches Interessante, auf Naturwissenschaft, Naturphilosophie und literarisches Leben sich Beziehendes . . .“ Goethe befand sich damals in Jena. Darauf bezieht sich folgender, von Goethe später durchgestrichener unvollendeter Satz am Beschlusse dieses Tages: „In Jena zu studieren macht mir doppelte Freude, da wir vor soviel Jahren durch . . .“ [1]) 26. Mai: Verschiedenes zu dem naturwissenschaftlichen Hefte. 27. Mai: Dreimal am Tage (dazwischen Unterbrechungen durch anderes) ‚Kritik der Urteilskraft‘, das letzte Mal: ‚Kritik der teleologischen Urteilskraft vom 71. § an.‘ 28. Mai: Früh das naturwissenschaftliche Heft überlegt. 30. Mai: Kritik der Urteilskraft. 3. Juni: Erster Bogen allgemeine Naturwissenschaft (dieselbe Schrift wird 25. Mai, 5., 7., 9., 13., 14. Juni u. ö.

1) Weimarer Ausgabe, Abteilung Tagebücher, Band VI S. 295 unter den Lesarten zu S. 51, 10.

erwähnt). 10. Juni: Über Fiktion und Wissenschaft gedacht. Das Unheil, das sie stiften, kommt bloſs aus dem Bedürfnis der reflektierenden Urteilskraft her, die sich irgend ein Bild zu ihrem Gebrauch erschafft, dieses aber nachher als wahr und gegenständlich konstituiert, wodurch dann das, was eine Zeitlang hilfreich war, im Fortschritt schädlich und hinderlich wird. 27. Juni: Bildungstrieb bei Veranlassung einer Stelle aus Kant. 29. Juni: Hegel über Licht und Farbe.[1]) [20. Juli: Solgers philosophische Gespräche. 28. Juli: Leibnizische Korrespondenz (zweimal). 30. Juli: Nachts Leibniziana.] 8. September: Einwirkung der Kantischen Philosophie auf meine Studien . . . (Nach Tische) Einwirkung der Kantischen Philosophie fortgesetzt . . . Späterhin Kant, Vorbereitung auf morgen. 9. September: Intuitiver Verstand (Kants) auf Metamorphose der Pflanze bezüglich . . . Die Arbeiten von früh fortgesetzt. 10. September: Anschauender Verstand. 17. September: Bildungstrieb.

In vorstehendem haben wir zusammengestellt, was sich über die Kantstudien des Jahres 1817 gleichsam aktenmäſsig konstatieren läſst. Kann man auch nicht von einem andauernden, in die Tiefe dringenden Studium sprechen, so steht doch eine — an manchen Tagen, wie 27. Mai und 8. September, ziemlich intensive — Beschäftigung mit Kant immerhin für zwölf Tage ausdrücklich fest und ist für eine Reihe weiterer Tage, an denen von der Veranlassung der Bekanntschaft mit Schiller, der Geschichte des botanischen Studiums, den Schriften zur allgemeinen Naturwissenschaft die Rede ist, als wahrscheinlich oder doch möglich anzunehmen. Ferner geht aus fast allen Daten des Tagebuches unzweideutig hervor, daſs Goethes Studium demjenigen Werke des Königsberger Weisen gilt, das ihn von jeher am meisten angezogen hatte: der K r i t i k d e r U r t e i l s k r a f t,[2]) und zwar,

---

1) Wahrscheinlich betrifft dies § 318 und 320 aus Hegels eben erschienener ‚Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften', die Boisserée Goethe zugeschickt hatte (Lesarten S. 299, vgl. 4. und 8. Juli).

2) Nur die Stelle vom 5. April — dieselbe, die Schiller ihm entgegengehalten hatte — findet sich nicht dort, sondern Kr. d. r. V. (2. Aufl.) S. 649. In Goethes Handexemplar, das ich vor mir habe, ist sie übrigens auffallenderweise n i c h t angestrichen. Das läſst darauf schlieſsen, daſs das Anstreichen der Stellen (s. unten) schon vor 1794, wahrscheinlich bei der ersten Lektüre um 1790, erfolgte. Der Dichter hatte sich beide Werke Kants durch seinen Sohn August von Weimar nach Jena schicken lassen (Brief vom 28. März 1817).

wie für den 1. April und 27. Mai durch die Nennung des Titels bezeugt ist, aber auch sonst sich unschwer erkennen läſst, nicht sowohl dem ästhetischen, als vielmehr dem teleologischen Teile derselben. Weniger als Dichter denn als Naturforscher, der sich über die Prinzipien seiner Wissenschaft klar werden will, fühlt Goethe sich von Kant angezogen. In diesem Jahre speziell gab ihm, wie erwähnt, die Geschichte seines botanischen Studiums und in ihr wieder besonders das folgenreiche Gespräch mit Schiller den Anlaſs, den Kantischen Einfluſs auf die eigene Denkweise einer Nachprüfung zu unterziehen. Diesen Zusammenhang bestätigt auch ein von mir unter Goethes Briefen an Eichstädt [1]) entdeckter Zettel vom 14. Mai 1817, demselben Tage also, an dem das Tagebuch „Kantischen Einfluſs auf meine Denkweise und Studien" und „andere Vorbereitung zu Geschäfts- und Drucksachen" notiert. Goethe bittet darin um Beantwortung folgender chronologischer Fragen, zu denen Eichstädt die Antworten am Rande verzeichnet:

Wann kamen Schillers Räuber heraus? Wann Don Carlos? Wann das erste Stück der Horen? Wann ist Moritz gestorben? Wann kam die Kritik der reinen Vernunft heraus? Die Kritik der Urteilskraft 1790? [2])

Aber nicht nur die ‚Geschichte des botanischen Studiums' mit der mehrerwähnten, später in die Annalen aufgenommenen Episode ‚Glückliches Ereignis', sowie die dem Leser ebenfalls schon aus unserem ersten Goethe-Aufsatz bekannten Auslassungen über die ‚Einwirkung der neueren Philosophie' stehen mit den erneuten Kantstudien von 1817 in Zusammenhang: sondern auch mehrere kleinere Aufsätze, die in die Ausgaben unter dem Titel ‚Zur Naturwissenschaft im allgemeinen' aufgenommen sind, verdanken denselben ihre Entstehung, wahrscheinlich auch bereits ihre Niederschrift.

Diese zunächst bloſs aus dem sachlichen Zusammenhang sowie aus der Notiz der Annalen geschöpfte Vermutung ward mir durch die Tagebuchbemerkungen vom 27. Juni und 17. September zur Gewiſsheit bezüglich des bisher, soviel ich weiſs, von den Heraus-

1) Herausgegeben von W. v. Biedermann, Nr. 207 (jetzt auch in der Weimarer Ausgabe).

2) Man sieht auch hieraus, wie die Kritik der Urteilskraft dem Dichter bekannter ist als die Kr. d. r. V.

gebern nicht datierten Aufsatzes ‚Bildungstrieb'.[1]) Die Angabe des erstgenannten Tages: „Bildungstrieb bei Veranlassung einer Stelle aus Kant" stimmt ganz zu dem, was Goethe selbst zu Beginn des kleinen Aufsatzes berichtet: „Über dasjenige, was in genannter wichtiger Angelegenheit getan sei, erklärt sich Kant in seiner Kritik der Urteilskraft[2]) folgendermafsen: „In Ansehung dieser Theorie der Epigenesis hat niemand mehr sowohl zum Beweise derselben als auch zur Gründung der echten Prinzipien ihrer Anwendung, zum Teil durch die Beschränkung eines zu vermessenen Gebrauchs derselben, geleistet als Herr Blumenbach." Goethe erzählt dann weiter, dafs das Zeugnis „des gewissenhaften Kant" ihn aufs neue zur Lektüre des früher nur flüchtig gelesenen Blumenbachschen Werkes angeregt habe. Auf die naturphilosophische Materie des kleinen Aufsatzes selbst einzugehen, würde zu weit vom Thema abführen, zumal da ein bestimmender Einflufs Kants sich in dem weiteren Verlaufe desselben nicht bemerkbar macht.

Beinahe ebenso ausgemacht scheint es mir nach den obigen Tagebuchnotizen vom 9. und 10. September, dafs die der ‚Einwirkung der neuen Philosophie' in den Ausgaben folgende kleine, aber wichtige Abhandlung ‚Anschauende Urteilskraft' in diesem Jahre entstanden ist. Sie beginnt mit feinen Bemerkungen über Kants Methode und Darstellungsart. „Als ich die Kantische Lehre wo nicht zu durchdringen, doch möglichst zu nutzen suchte, wollte mir manchmal dünken, der köstliche Mann verfahre schalkhaft ironisch, indem er bald das Erkenntnisvermögen aufs engste einzuschränken bemüht schien, bald über die Grenzen, die er selbst gezogen hatte, mit einem Seitenwink hinaus deutete.[3]) Er mochte freilich bemerkt haben, wie anmafsend und naseweis der Mensch verfährt, wenn er behaglich, mit wenigen Erfahrungen ausgerüstet, sogleich unbesonnen abspricht und voreilig etwas fest-

1) S. W. V, 1196. — Vgl. auch den ebenfalls vom 17. September 1807 datierten Dispositionsentwurf Goethes zum 2. Heft der Morphologie, der beginnt: „a) Vorwort. b) Einwirkung der neueren Philosophie. c) Kants Stelle über anschauenden Verstand. d) Kant über Blumenbachs Bildungstrieb." (Weim. Ausg. II, Bd. 13, S. 22.)

2) § 81 S. 306.

3) Hierher gehört offenbar eine von den Herausgebern nicht datierte einzelne Konzeptnotiz aus Goethes Nachlafs: „Kant beschränkt sich mit Vorsatz in einem gewissen Kreis Und deutet Ironisch immer darüber hinaus." (Weim. Ausg. II Bd. 13, S. 448.)

zusetzen, eine Grille, die ihm durchs Gehirn läuft, den Gegenständen aufzuheften trachtet. Deswegen beschränkt unser Meister seinen Denkenden auf eine reflektierende diskursive Urteilskraft, untersagt ihm eine bestimmende ganz und gar. Sodann aber, nachdem er uns genugsam in die Enge getrieben, ja zur Verzweiflung gebracht, entschließt er sich zu den liberalsten Äußerungen und überläßt uns, welchen Gebrauch wir von der Freiheit machen wollen, die er einigermaßen zugesteht." In diesem Sinne sei ihm (Goethe) folgende Stelle[1]) „höchst bedeutend" erschienen: „Wir können uns einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom Synthetisch-Allgemeinen, der Anschauung eines Ganzen als eines solchen, zum Besonderen geht, das ist von dem Ganzen zu den Teilen. — Hierbei ist gar nicht nötig zu beweisen, daß ein solcher intellectus archetypus möglich sei, sondern nur, daß wir in der Dagegenhaltung unseres diskursiven, der Bilder bedürftigen Verstandes (intellectus ectypus) und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit auf jene Idee eines intellectus archetypus geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte." Daran schließt nun Goethe eine interessante Weiterbildung des kantischen Gedankens. Er stützt sich dabei auf das analoge Verfahren Kants in seiner Ethik. Zwar scheine in der eben angegebenen Stelle der Verfasser, wie Goethe richtig erkennt, „auf einen göttlichen Verstand zu deuten", allein, „wenn wir ja im Sittlichen, durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit, uns in eine obere Region erheben und an das erste Wesen annähern sollen: so dürft' es wohl im Intellektuellen derselbe Fall sein, daß wir uns, durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur, zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machten". Dies wendet nun Goethe zum Schluß auf seine eigenen naturphilosophischen Bestrebungen an. „Hatte ich doch erst unbewußt und aus innerem Trieb auf jenes Urbildliche, Typische rastlos gedrungen, war es mir sogar geglückt, eine naturgemäße Darstellung aufzubauen, so konnte mich nunmehr nichts weiter verhindern, das Abenteuer der Vernunft, wie es der Alte von Königsberg selbst nennt, mutig zu bestehen."

---

1) Es sind eigentlich zwei Stellen. Sie finden sich Kr. d. U. § 77, S. 286 und 287. Man vergleiche übrigens zu diesem ganzen Abschnitte den im Anhang folgenden Bericht über Goethes Exemplar der Kritik der Urteilskraft.

Der ganze Aufsatz ist offenbar in historischer Rückschau auf die eigene frühere Entwicklung geschrieben: „als ich . . . suchte, wollte mir . . . dünken.“ Zuerst hatte er „unbewuſst“, nur „aus innerem Trieb“ auf das Urbildliche, Typische gedrungen; durch das „Anschauen einer immer schaffenden Natur“ war ihm eine naturgemäſse, d. i. mit der wirklichen Natur im Einklang stehende Darstellung in der ‚Metamorphose der Pflanzen‘ gelungen. Nunmehr, d. i. nachdem er die Kritik der Urteilskraft gelesen, nachdem die kritische Philosophie ihn über sich selbst aufgeklärt, eine „neue höchst frohe Lebensepoche“ für ihn heraufgeführt (vergl. oben S. 143), fühlte er sich in seinem Vorhaben gestärkt, das „Abenteuer der Vernunft“ mutig zu bestehen. Dieser letztere Ausdruck findet sich bei Kant übrigens nicht in demselben § 77, aus welchem jene Stellen entnommen waren, sondern erst in § 80 (S. 300, Anmerkung) an der berühmten Stelle, wo er 70 Jahre vor Darwin einen von dessen Grundgedanken ausgesprochen hat. Eben diese „Hypothese“ einer von der „niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur“ bis hinauf zum Menschen sich vollziehenden, stufenartigen Entwicklung wird von Kant dort als ein „gewagtes Abenteuer der Vernunft“ bezeichnet. Dieser Zusammenhang tritt in Goethes obigen Worten nicht deutlich hervor, wie denn überhaupt der Aufsatz mit jener Wendung leider abbricht. Es scheint mir nach alledem ziemlich gewiſs, daſs Goethe bei seinen Ausführungen nur seine eigene, in der Metamorphose der Pflanzen enthaltene naturphilosophische Theorie vor Augen hatte (worauf ja auch die hinzugefügte Bemerkung im Tagebuch vom 9. September deutlich hinweist); nicht dagegen die Ausbildung, die dem Gedanken des anschauenden Verstandes oder der intellektuellen Anschauung in den Systemen Fichtes und Schellings gegeben worden ist, deren Namen er ja auch hier nicht erwähnt, während er sich durch Kant ausdrücklich angeregt bekennt. Die Möglichkeit einer „anschauenden Urteilskraft“, die der Philosoph der reinen Vernunft wenigstens als nicht undenkbar zugegeben hatte, kam eben Goethes aufs Anschauen gerichteter Geistesanlage sehr entgegen, wie denn der Dichter auch in seinem Handexemplar der Kritik der reinen Vernunft (vergl. Anhang) sich einen ähnlich lautenden Hinweis durch doppeltes Anstreichen ausgezeichnet hatte. „Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewuſstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen; der unsere kann nur denken und muſs in den Sinnen die Anschauung suchen.“

Freilich vollzieht Goethe trotz aller Bescheidenheit, mit der er ein völliges Durchdringen der Kantischen Lehre nicht für sich in Anspruch nehmen will, mit dieser Weiterbildung eines kantischen Gedankens ein bewufstes Hinausschreiten über die durch die kritische Philosophie „unserem" Verstande gezogenen Grenzen. — Schliefslich wollen wir nicht unbemerkt lassen, dafs in Ausdrücken wie „der köstliche Mann" und „unser Meister" sich auch hier die hohe persönliche Hochschätzung bekundet, die unser Dichter dem „Alten vom Königsberge" allzeit bewahrt hat.

Diesem Aufsatze folgt in den Ausgaben der Werke der dritte und letzte hier noch zu besprechende, von Goethe ‚Bedenken und Ergebung' betitelt. Auch er erscheint durch kantische Gedankengänge angeregt und beeinflufst, wie schon sein Thema beweist. Denn Bedenken und Ergebung betreffen — das Verhältnis der Idee zur Erfahrung. Zum Belege mögen Sätze dienen wie: „Die Idee ist unabhängig von Raum und Zeit, die Naturforschung ist in Raum und Zeit beschränkt"; oder: „Zwischen Idee und Erfahrung scheint eine gewisse Kluft befestigt, die zu überschreiten unsere ganze Kraft sich vergeblich bemüht. Dessenungeachtet bleibt unser ewiges Bestreben, diesen Hiatus mit —", und nun folgt, freilich etwas unsystematisch, aber darum nicht weniger zutreffend: — „Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl, Wahn und, wenn wir sonst nichts vermögen, mit Albernheit zu überwinden." Am deutlichsten aber ist auf Kant Bezug genommen in dem Satze: „Endlich finden wir, bei redlich fortgesetzten Bemühungen, dafs der Philosoph wohl möchte recht haben, welcher behauptet, dafs keine Idee der Erfahrung völlig kongruiere, aber wohl zugibt, dafs Idee und Erfahrung analog sein können, ja müssen." Der Anschlufs an jene Stelle Kants, die bei der Bekanntschaft mit Schiller eine so wichtige Rolle spielte und auch im Tagebuch vom 5. April 1817 (s. oben) wieder zitiert ist, liegt auf der Hand. Steiner vermutet deshalb eine Abfassung bald nach jenem Gespräch mit Schiller (1794) oder vor 1806/1807 (das letztere wohl wegen der Verwandtschaft mit ähnlichen Äufserungen in der 1807 geschriebenen Abhandlung ‚Bildung und Umbildung organischer Naturen'). Wir halten nach allem Vorangegangenen für viel wahrscheinlicher, dafs Goethe diesen Aufsatz zusammen mit den beiden anderen, eben erwähnten in dem Kantstudienjahre 1817, vielleicht an eben jenem 5. April korrigiert, möglicherweise auch niedergeschrieben hat, legen indes auf diese chronologische Fixie-

rung keinen großen Wert. Wir können uns in dieser Hinsicht auf Goethes eigene Äußerungen in der schon oben erwähnten, einleitenden ‚Zwischenrede' (S. 1194) berufen: „Die Jahreszahl läßt sich nicht hinzufügen, teils weil sie nicht immer bemerkt war, teils weil ich, gegen meine eigenen Papiere mich als Redakteur verhaltend, das Überflüssige und manches Unbehagliche daraus verbannen durfte." Das Wesentliche für uns besteht vielmehr darin, daß Goethe diese (kantische) Auffassung des Verhältnisses von Idee und Erfahrung ohne Einschränkung in seine Werke aufgenommen, also doch, bis zu einem gewissen Grade mindestens, auch später daran festgehalten hat. Von Spinozismus dagegen läßt sich meines Erachtens in allen drei Aufsätzen sehr wenig bemerken.

Aus dem Spätherbst endlich dieses für unser Thema so ergiebigen Jahres 1817 ist uns der Auszug einer philosophischen Unterhaltung mit dem bekannten französischen Philosophen Victor Cousin aufbewahrt. Goethes Tagebuch bemerkt unter den Notizen zum 18. Oktober nur lakonisch: Mr. V. Cousin, Professeur de Philosophie à Paris, reisend, um die deutsche Philosophie näher kennen zu lernen. Der von Cousin stammende Bericht [1]) verlegt das Gespräch auf den 20. Oktober. Danach bezweifelte Goethe zunächst die Fähigkeit der Franzosen zum Philosophieren, er schien u. a. Descartes nicht zu kennen (was wir besser wissen); danach habe er auf die aus dem kleinen Sachsen-Weimar hervorgegangenen philosophischen Köpfe: Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel, Herder, Schiller, Wieland — auch letzterer sei ein Philosoph auf seine Manier — hingewiesen. Den nun folgenden interessantesten Teil von Goethes Worten lassen wir wörtlich folgen: „J'ai tout vu en Allemagne, depuis la raison jusqu'au mysticisme. J'ai assisté à toutes les révolutions. Il y a quelques mois, je me suis mis à rélire Kant, rien n'est si claire, depuis que l'on a tiré toutes les conséquences de tous ses principes. Le système de Kant n'est pas détruit. Ce système ou plutôt cette methode consiste à distinguer le sujet de l'objet; le moi qui juge de la chose jugée avec cette réflexion que c'est toujours moi qui juge." So seien die Verschiedenheiten der Urteile erklärlich. „La méthode de Kant est un principe d'humanité et de tolérance." „La philosophie

1) *Cousin, Fragments et souvenirs. Paris 1857.* S. 152ff. Wir benutzten den Abdruck bei *Biedermann, Gespräche III S. 288—291.*

allemande c'est la manifestation des diverses qualités de l'esprit. Nous avons vu paraître tour à tour la raison, l'imagination, le sentiment, l'enthousiasme."

Sehen wir von den interessanten allgemeinen und historischen Streiflichtern ab, so ergeben sich einige bemerkenswerte Äufserungen Goethes über Kant, die durchaus mit dem zusammenstimmen, was wir bisher über sein Verhältnis zur Kantischen Philosophie feststellen konnten: Er hat Kant vor einigen Monaten wieder gelesen. Nichts ist so klar wie er, wenn man alle Konsequenzen aus seinen Prinzipien gezogen hat. (Das letztere freilich nahmen alle seine Nachfolger, jeder für sich allein, in Anspruch.) Die Erklärung, dafs Kants System „n'est pas détruit", erinnert an Schillers berühmten Ausspruch von der Unzerstörbarkeit der Kantischen Fundamente in dem Briefe an Goethe vom 28. Oktober 1794. Trefflich und ganz im Geiste des Kritizismus gehalten ist die offenbar aus Goethes eigenem Munde stammende Augenblicksverbesserung: „dieses System oder vielmehr diese Methode", wogegen freilich der im folgenden gekennzeichnete blofse Subjektivismus die kritische Methode nicht vollständig wiedergibt, sondern nur eine Seite von ihr. Indem er aussprach, dafs der Gedanke, es sei „immer das Ich, welches urteilt", das urteilende Ich beständig begleiten soll, dachte Goethe vielleicht an den bekannten kantischen Satz: Das I c h d e n k e mufs alle meine Vorstellungen begleiten können. Die letzte Wendung, dafs die „Methode" Kants das Prinzip der Humanität und Toleranz sei, deutet J. Cohn (a. a. O. S. 298) wohl mit Recht dahin, dafs nach Goethe die Toleranz gegen fremde Meinungen die praktische Folgerung der theoretischen Lehre Kants von der Subjektivität des menschlichen Erkennens ist. Jedenfalls aber scheint mir aus der ganzen Art, wie Goethe über Kant und seine Philosophie auch hier sich ausspricht, hervorzugehen, dafs er in seinem Alter diesem näher gestanden hat als dem Geliebten seiner Jugend, Spinoza.

3. Zeugnisse für Goethes Verhältnis zur Philosophie, insbesondere der Kantischen, aus seiner letzten Lebenszeit (1818—1832).

Von 1818 ab finden sich in den T a g e b ü c h e r n , deren Veröffentlichung in der Weimarer Ausgabe jetzt vollendet ist, keine Zeugnisse mehr für ein erneutes l ä n g e r e s Studium Kants. Einer

vorübergehenden kurzen Lektüre einzelner Schriften werden wir noch 1822 (S. 232) und 1824 (S. 235) begegnen. Freilich enthalten sie ihrer Natur nach nur äußerliche Notizen. Etwaige Urteile Goethes über kantische und andere Philosophie sind daher in seinen von vertrauten Freunden oder eifrigen Verehrern aufgezeichneten gesprächsweisen Äußerungen aufzusuchen. Unsere Hauptquelle für die nächsten Jahre in dieser Hinsicht sind ‚Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedrich von Müller'. [1])

1818.

Am 29. April sprach sich Goethe zu dem Kanzler, wie dieser erzählt, „selten entschieden" über Kants Moral aus. „Die Moral war gegen Ende des letzten Jahrhunderts schlaff und knechtisch geworden, als man sie dem schwankenden Kalkul einer bloßen Glückseligkeitstheorie unterwerfen wollte. Kant faßte sie zuerst in ihrer übersinnlichen Bedeutung auf, und wie überstreng er sie auch in seinem kategorischen Imperativ ausprägen wollte, so hat er doch das unsterbliche Verdienst, uns von jener Weichlichkeit, in die wir versunken waren, zurückgebracht zu haben." Für die Authentizität dieser auf einem Ausfluge nach Dornburg (s. Tagebuch) getanen Äußerungen besitzen wir zum Überfluß noch ein weiteres Zeugnis in dem Berichte Carolinens von Egloffstein, der ebenfalls gleich nach der Rückkehr nach Weimar aufgezeichnet wurde.[2]) Danach ging Goethe von dem Gedanken aus, die Religion sei dazu da, Frieden zwischen dem geistigen Reich und der Sinnlichkeit des Menschen zu stiften; auch die Moral sei ein Versuch, dies zu bewirken. „Sie ist jedoch schlaff und knechtisch geworden, als man sie dem schwankenden Calculo einer bloßen Glückseligkeitstheorie unterwerfen wollte. Kant hat sich ein unsterbliches Verdienst erworben, indem er die Moral in ihrer *höchsten* Bedeutung aufgefaßt und dargestellt hat." Man sieht: teils wörtliche Übereinstimmung, teils glückliche Ergänzung. Sind diese Goetheschen Äußerungen für uns schon deshalb von besonderem Wert, weil sie zu den verhältnismäßig seltenen die Kantische *Ethik* betreffenden gehören, so erhöht sich derselbe noch durch die in der Tat „seltene Entschiedenheit", mit der Goethe

1) Herausgegeben von S. A. Burkhardt. Stuttgart 1870; in 2. stark vermehrter Aufl. 1898. Sie erstrecken sich auf die Jahre 1819—1827 und haben den Vorzug, von Müller, dessen „glückliches Gedächtnis" Eckermann I 264 rühmend erwähnt, sofort aufgezeichnet worden zu sein.

2) Biedermann, Gespräche usw. III 305.

hier — nach beiden Berichten — Kants „unsterbliches Verdienst“ um die Moral in ihrer höchsten (übersinnlichen) Bedeutung gegenüber dem „schwankenden Kalkul einer bloſsen Glückseligkeitstheorie“ hervorhebt; das „Überstreng“-Finden der Kantischen Formulierung kann dem keinen Eintrag tun.

Von sonstigen philosophischen Beziehungen erwähnt das Tagebuch zum 28. Juli einen Brief von, 9. August einen solchen an Dr. Schopenhauer, 19. September den Namen Jordanus Brunus ohne erkennbare Beziehung, 23. September einen Besuch von „Professor Hegel und Frau, von Heidelberg nach Berlin gehend.“ Auch gibt er bei einer Erörterung des Streites zwischen Klassikern und Romantikern in der Zeitschrift ‚Kunst und Altertum‘ (im folgenden Jahre veröffentlicht) einem jungen Mailänder Gelehrten Hermes Visconti am meisten Beifall, der „verschiedene Jahre der Kantischen Philosophie gewidmet . . . und sich den Sprachgebrauch des Königsberger Weisen zu eigen gemacht“; dieser und seine Freunde wollten die Parteien „einander annähern und auf den wahren Standpunkt lenken“ (SW. ed. Geiger Bd. 31 S. 131 f.).

1819.

Am 14. Juni verzeichnet Müller ein Urteil Goethes über Jacobi. Der Dichter lobte zwar die persönliche Liebenswürdigkeit, Anmut und Offenheit des Jungendfreundes, sprach sich dagegen ziemlich abfällig über dessen Philosophie aus. „Jacobis Schriften sind nichts für mich. Ich kann mich wohl in engegengesetzte Systeme hineindenken, aber nicht in halb zu-, halb abfällige, dunkelnde, nebelnde.“ [1])

Von philosophisch interessierenden Daten des Tagebuchs setzen wir hierher: 18. Januar: „. . . brachte Frl. Schopenhauer das Werk von Arthur Schopenhauer: Die Welt als Vorstellung und Wille [so!]. Ward einiges gelesen und mitgeteilt.“ 19. Januar: „Schopenhauers Werk und über dasselbe.“ 21.: „Schopenhauer: Die Welt als Vorstellung und Wille.“ Zum 22. notiert F. von Müller a. a. O.: „Sein Lob von Schopenhauers Werk: Wie enden Spinozisten.“ Eine Stelle, worauf sich diese letztere Bemerkung mit Sicherheit beziehen lieſse, habe ich bei Schopenhauer nicht finden können. Aber an allen Stellen, an denen

1) Vgl. die ähnlich lautende Charakteristik Jacobis in dem „Jacobi“ überschriebenen Abschnitte der „Biographischen Einzelheiten“ (WW. IV 651), auſserdem das Urteil vom 26. Januar 1825 (s. unten).

Spinoza oder seine Anhänger unter des Verfassers Zeitgenossen erwähnt werden, spricht der von Goethe gelobte Schopenhauer sich sehr anti-spinozistisch aus. 24.: „Nach Tische Schopenhauers Welt.“ Tischgast war an diesem Tage „Dr. Reinhold aus Kiel, gegenwärtig in Jena“. Am 19. August fand eine persönliche Unterhaltung mit Schopenhauer über dessen „Studien, Reisen und nächste Vorsätze“ statt, am folgenden Tage „wies“ er demselben „die entoptischen Erscheinungen vor“.

Zahlreiche Notizen dieses Jahres, namentlich vom Februar und Anfang März, lassen einen Einblick in die Entstehungsweise der öfters von uns als Quelle benutzten ‚Tages- und Jahreshefte (Annalen)‘ tun. Goethe zog zu diesem Zwecke einfach seine früheren Tagebücher aus, wie z. B. am 16. Februar die Jahre 1817 und 1818, welcher Auszug dann später noch einmal revidiert wird. Ein Brief an den alten Freund Knebel vom 20. September wünscht demselben Glück zum Druck seiner Lukrez-Übersetzung, „damit man den herrlichen Geist auf Reisen immer mit sich führen könnte“.

1820.

Die einzige, direkt auf Kant bezügliche Tagebuchnotiz dieses Jahres (2. November): „Brief von Hamann an Kant, wundersames Zusammentreffen“ bezieht sich — worauf mich ein wohlwollender Rezensent in der *Chronik* des *Wiener Goethe-Vereins Bd. XIII S. 31* aufmerksam machte — höchstwahrscheinlich auf einen der beiden langen, wunderlichen Briefe Hamanns an Kant im ersten Bande der mit der Jahreszahl 1821, offenbar aber schon Ende 1820 erschienenen Rothschen Ausgabe von Hamanns Schriften S. 429 ff. bezw. 504 ff.

Für das systematische Verhältnis Goethes zu Kant ungleich wichtiger ist der demselben Jahre entstammende, in den Werken (V, 781) am Schluſs der ‚Morphologie‘ abgedruckte kleine Aufsatz ‚Freundlicher Zuruf‘. Derselbe führt den Gedanken aus, daſs der Forschung niemals eine feste Grenzlinie gesetzt werden dürfe, und mündet schlieſslich aus in das bekannte „heitere Reimstück“, welches später unter der Überschrift ‚Allerdings. Dem Physiker‘ in die Sammlung der Gedichte aufgenommen wurde:

„Ins Innere der Natur —“
O! Du Philister! —
„Dringt kein erschaffner Geist“ usw.

Steiner (a. a. O. S. 170) will darin einen Gegensatz zu Kant und dem Kritizismus überhaupt erblicken. Wir glauben das Gegen-

teil nachweisen zu können. In der ‚Amphibolie der Reflexionsbegriffe‘ [1]) erklärt Kant ausdrücklich: das „Innerliche“ der Materie sei „eine bloſse Grille“ und wendet sich gegen die Klagen: „Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein“ als „ganz unbillig und unvernünftig“. Dann aber folgt die bedeutsame positive Ergänzung: „Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen würde.“ Diese letzte Stelle hat Goethe in seinem Handexemplar doppelt angestrichen: ein Zeichen, daſs sie ihm besonders aufgefallen ist und, wir dürfen wohl auch annehmen, sein Wohlgefallen gefunden hat. Denn nichts anderes ist der Sinn der obigen Verse und des ‚Freundlichen Zurufs‘. Sätze wie: „Aber wie weit und wie tief der Menschengeist in seine und ihre (der Welt) Geheimnisse zu dringen vermöchte, werde nie bestimmt noch abgeschlossen“, oder der bekannte Spruch:

„Willst Du ins Unendliche schreiten,
Geh nur im Endlichen nach allen Seiten!“

sind unseres Erachtens ganz im Sinne der Kantischen Lehre vom Unbedingten, vom Ding an sich, von den Ideen überhaupt gedacht.

Charakteristisch erscheint uns auch, daſs er in einem längeren Briefe vom 7. Oktober an Hegel, der ihm durch Zustimmung zu seiner Farbenlehre wohlgetan hatte, über dessen Lehre doch nur die wenig sagenden, liebenswürdigen Worte zu schreiben weiſs: „Es tut freilich not, daſs in dieser wunderlichen Zeit irgendwo aus einem Mittelpunkt eine Lehre sich verbreite, woraus theoretisch und praktisch ein Leben zu fördern sei“ (vgl. auch S. 240).

1821.

An verschiedenen Tagen im Februar, März und April korrespondiert Goethe mit Knebel über dessen Lukrez-Ausgabe. Am 20. Februar erklärt er gegenüber dem Kanzler von Müller des Lukrez Naturanschauung für „grandios, geistreich, erhaben“, während man sich auf seine „extremen“ und „abstrusen“ Lehrsätze über die ewige Vernichtung ebensowenig einlassen solle, wie bei Spinoza und „anderen Ketzern“; beide seien, über die abergläubische Furcht der Menge ergrimmt, in das entgegengesetzte Extrem verfallen. — Eine Äuſserung vom 7. April desselben Jahres (gegenüber

1) Kr. d. r. V. (2. Aufl.) S. 333 f.

Müller): „der Rationalismus treffe mit dem, was die geläutertste Philosophie aufstelle und annehme, ganz zusammen“, kann denjenigen entgegen gehalten werden, die an eine vollständige und definitive Abschwenkung Goethes vom Kantischen Kritizismus zur Schellingschen Philosophie glauben. Man könnte eher sagen, daſs er nach einer Schellingisierenden Periode,[1]) die etwa das erste Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts umfassen würde, in seinem Alter sich wieder mehr zu Kant hingeneigt habe: soweit man überhaupt bei der Künstlernatur eines Goethe von Hinneigung zu bestimmten philosophischen Systemen sprechen kann. Bezeichnend ist z. B. auch der Umstand, daſs in den Gesprächen mit Eckermann Aussprüche über eine ganze Reihe anderer Philosophen (Kant, Fichte, Hegel, Bentham, Cousin, Jacobi, Leibniz, Aristoteles, Plato) sich finden, Schellings Philosophie dagegen gar nicht beurteilt, sondern nur einmal, und zwar nicht in der günstigsten Art, seiner „rhetorischen Talente und Künste“ gedacht wird (II, 190).

1822.

Zum 4. Februar verzeichnet das Tagebuch: „Abends für mich. Kants Naturwissenschaft.“ Wir haben darunter offenbar, wie in dem gleichen Fall 1792, die Beschäftigung mit Kants ‚Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft‘ zu verstehen, die Goethe in zwei Exemplaren besaſs (s. Anhang). — Vom 2. bis 7. Oktober hat er Fries' mathematische Naturphilosophie aus der Jenenser Universitäts-Bibliothek entliehen.[2]) — Die am 22. Sept. gegen Riemer getane briefliche Äuſserung über Schillers Randglossen zu dem Aufsatze ‚Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt‘ haben wir schon S. 174 behandelt.

---

1) Indes ist auch dieser Ausdruck nur cum grano salis zu verstehen. Auch damals ist Kant für Goethe wohl immer der gröſseste unter den neueren Philosophen geblieben. Das ergibt sich selbst aus scherzhaften Wendungen, wie in dem aus den Jahren 1803—1806 stammenden Spottgedicht auf Kotzebue, das unter dem Titel ‚Der neue Alcinous‘ unter die ‚Invektiven‘ (I 134) aufgenommen worden ist. Kotzebue wird dargestellt, wie er auf seine Feinde — Kegel schiebt. Der Kegelkönig ist Kant, Fichte und Schelling nur Seitenkegel:

„Da den Procerem der Mitte
Tauft' ich mir zu Vater Kanten,
Hüben Fichte, drüben Schelling
Als die nächsten Geistsverwandten.“

2) Tagebücher VIII S. 247; vgl. S. 387.

1823.

Am 22. April hatte Goethe mit dem Kanzler von Müller ein Gespräch über die philosophischen Systeme Kants, Reinholds, Fichtes und Schellings, in dessen Verlauf er bemerkte, daſs durch des letzteren „zweizüngelnden“ [1]) Ausdruck über gewisse Gegenstände „groſse Verwirrung entstanden“ sei. Mit dem 10. Juni 1823 beginnen die reichlichen Aufzeichnungen Eckermanns,[2]) die, abgesehen von einzelnen von der Goethe-Philologie herausgefundenen und noch herauszufindenden Datierungs- und sonstigen Ungenauigkeiten, im groſsen und ganzen doch den Charakter der Zuverlässigkeit tragen. Über die Bedingtheit seiner Leistung spricht sich Eckermann selber sehr verständig und bescheiden in der Vorrede aus. Daſs z. B. scheinbare oder auch wirkliche Widersprüche hervortreten, „wie sie durch verschiedenartige Anlässe und den Verlauf ungleicher Jahre und Stunden hervorgerufen worden“, ist nur zu natürlich. Wir finden es gleich an einigen unser Thema näher angehenden Äuſserungen Goethes aus diesem Jahre bestätgt. Wie unphilosophisch klingt sein Urteil über Schiller vom 14. November: „Es ist betrübend, wenn man sieht, wie ein so auſserordentlich begabter Mensch sich mit philosophischen Denkweisen herumquälte, die ihm nichts helfen konnten“, und wie sehr im Gegensatz zu früheren, uns bekannten Äuſserungen steht es, wenn er im Zusammenhange damit von der „unseligen Zeit jener Spekulationen“ spricht! Am 24. September dagegen hatte er einem Professor Umbreit seine Genugtuung darüber kundgegeben, daſs in der jetzigen „höchst interessanten Zeit“ jedes wissenschaftliche Fach viel würdiger behandelt werde; dies sei aber zunächst ein Verdienst der Philosophie, die trotz der vielen abgeschmackten Systeme alles mit neuem Leben durchdrungen habe.[3]) Und, daſs Kants System sicher nicht unter die „abgeschmackten“ rechnet, bezeugt sein Bekenntnis gegenüber dem Freunde von Müller vom 19. Dezember desselben Jahres: „Mir ist die populäre Philosophie stets widerlich gewesen; deshalb neigte ich mich leichter zu Kant hin, der jene vernichtet hat.“ Freilich habe er sich „mit seiner Kritik der Vernunft nie tief eingelassen“. Das beweist aufs neue die Bevorzugung der Kritik

1) Das erinnert an den Ausdruck „doppelzüngig“ in Jacobis Briefe vom 23. Februar 1808 (s. oben).

2) Wir zitieren sie nach der bekannten Ausgabe des Reclamschen Verlags.

3) Unterhaltungen mit von Müller S. 59. Über die Schillersche Periode vgl. auſserdem die nächste Seite (zu 1824).

der Urteilskraft vor der Kritik der reinen Vernunft; obwohl er auch von dieser, wie wir im Anhang genauer nachweisen werden, einzelne Partien eifrig studiert hat.

In den Anfang der Jahres 1823 fällt von den kleineren Aufsätzen ‚Zur Naturwissenschaft im allgemeinen‘ derjenige: ‚Problem und Erwiderung‘ (die letztere von Dr. Meyer-Göttingen verfaſst). Abgesehen von dem Ausspruch, daſs „der Mensch, wo er bedeutend auftritt, sich gesetzgebend“ verhalte, „vorerst im Sittlichen durch Anerkennung der Pflicht“ — was an Kants Autonomiegedanken erinnert — findet sich indes dort keine allgemeine philosophische Äuſserung.

Schlieſslich erwähnen wir der Vollständigkeit halber noch, daſs Goethe sich in einem Gespräch, das er in diesem Jahre mit einem Herrn F. J. Lewald aus Königsberg führte, sich nach dessen Heimatstadt erkundigte, „die ihn um Kants, Hamanns und Hippels willen interessierte“.[1])

1824.

Daſs Goethe auch in seinem Alter das für sein Verhältnis zu Kant, wie wir gesehen haben, indirekt wichtige Urteil über Herders spätere Jahre beibehielt, ersehen wir aus einer Äuſserung zu Eckermann vom 9. November, wo er, nachdem er Herders ‚Ideen‘ gelobt, fortfährt: „Später warf er sich auf die negative Seite, und da war er nicht erfreulich.“ Wir besitzen indes aus diesem Jahre ein viel positiveres Zeugnis dafür, wie er den Gewinn der 90er Jahre gewertet: den Entschluſs und die Vorbereitung zur Herausgabe seiner Korrespondenz mit Schiller, die denn auch in den Tagebüchern dieses und der folgenden Jahre eine bedeutende Rolle spielt. Mit Beziehung auf sie und auf jene glücklichen Jahre 1794—1805 schrieb er am 24. Dezember 1824 dem alten Jugendfreunde Knebel, nachdem er zuvor der veränderten Zeitverhältnisse gedacht: „. . . Desto reiner steht jenes Zeugnis einer Epoche da, die vorüber ist, nicht wieder kommt und dennoch bis auf den heutigen Tag fortwirkt und nicht über Deutschland allein mächtigen lebendigen Einfluſs offenbart. Vergnügen wir uns, daſs wir daran teilnahmen und noch immer sind, was und wie wir waren.“

Was Goethes philosophische Beschäftigung in diesem Jahre betrifft, so erfahren wir durch einen Brief an Staatsrat Schultz,[2]) daſs

1) Bei Biedermann VIII 371.

2) Briefwechsel zwischen Goethe und Staatsrat Schultz, herausgegeben und eingeleitet von Düntzer. Leipzig 1853, S. 309.

er im Sommer eifrig psychologische Lektüre trieb. Er schreibt dem Freunde am 27. Juni: Die Unterhaltung mit der Psychologie Stiedenroths[1]) mache ihn schon seit vier Wochen glücklich. „Es ist gar zu angenehm, sein inneres Leben, Streben und Treiben so außer sich gesetzt zu sehen; es ist mir noch nie vorgekommen, diese Vermittlung des Abstrakten, ja des Abstrusen mit dem gemeinen Menschenverstand, der uns doch eigentlich im Inneren allein behaglich macht." Insbesondere freute er sich, bei Stiedenroth der gleichen Abneigung gegen die Unterscheidung von „unteren" und „oberen" Seelenvermögen (die wir ja noch bei Kant finden) zu begegnen. Der alte Pantheismus bricht wieder durch. „In dem menschlichen Geiste sowie im Universum ist nichts oben noch unten, alles fordert gleiche Rechte an einen gemeinsamen Mittelpunkt, der sein geheimes Dasein eben durch das harmonische Verhältnis aller Teile zu ihm manifestiert." [2]) — Für den 26. Juli ist im Tagebuch notiert: „Kants Abhandlung über das Weltgebäude", für den 29.: „Kants kleinere Schriften. Betrachtungen übers Weltgebäude." Goethe hat also an diesen Tagen Kants Schrift von 1755: ‚Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels', die auch in zwei verschiedenen Sammlungen seiner ‚Kleinen Schriften' 1797 bezw. 1797/8 erschienen war, gelesen. Ob auch noch andere dieser kleineren Schriften, steht dahin. Vielleicht steht mit dieser Lektüre eine Bemerkung über Lichtenberg in den ‚Sprüchen' (*ed. Löper Nr. 872*) in Zusammenhang, die an Kants „sorgfältigen" Beweis anknüpft, daſs die Planeten Mars und Saturn „alles aufgezehrt und sich zugeeignet hätten, was nur in diesen Räumen zu finden gewesen von Materie". Vgl. S. 237 oben.

Aus dem Jahre

1825

ist ein Urteil über Jacobi erhalten, das einen Rückschluſs auf Goethes allgemeinen philosophischen Standpunkt gestattet. Am 26. Januar äuſserte er zu dem Kanzler von Müller: „Die Spekulation, die metaphysische, ist Jacobis Unglück geworden; war er

---

1) In Goethes Bibliothek findet sich: Ernst Stiedenroth, Psychologie zur Erklärung der Seelenerscheinungen. Erster Teil. Berlin 1824. Im Mai 1825 liest er, nach Ausweis des Tagebuchs, den neuerschienenen zweiten Teil des Werkes.

2) Vgl. die Bemerkungen über Stiedenroths Werke ‚Zur Naturwissenschaft im allgemeinen' (S. 1193) und Nr. 352 der Sprüche.

doch eigentlich nicht dazu geboren noch erzogen. Ihm haben die Naturwissenschaften gemangelt, und mit dem bißchen Moral allein läßt sich doch keine große Weltansicht fassen.“ Ist nun auch das „bißchen Moral“ hier in launiger Stimmung — wir haben von Goethe 18. April 1818 sehr ernste Worte darüber vernommen — etwas geringschätzig behandelt, so liegt doch sowohl die Abneigung gegen die spekulative Metaphysik wie die Betonung der Naturwissenschaften im Sinne des Kritizismus.

Von noch größerem, ja entscheidendem Gewicht für unser Spezialthema ist eine am 12. Mai dieses Jahres zu Eckermann getane Äußerung. Goethe verbreitete sich an diesem Tage über die Einflüsse der Vor- und Mitwelt auf den einzelnen. „Wenn ich sagen könnte, was ich alles großen Vorgängern und Mitlebenden schuldig geworden bin, so bliebe nicht viel übrig.“ Nachdem er sodann auf die Wichtigkeit des Moments hingewiesen, in welcher Lebensepoche der Einfluß der „fremden bedeutenden Persönlichkeit“ stattfinde, fährt er fort: „Daß Lessing, Winckelmann und Kant älter waren als ich, und die beiden erstern auf meine Jugend, der letztere auf mein Alter wirkte, war für mich von großer Bedeutung.“ Von den jüngeren, durch die ihm „unnennbare Vorteile entstanden“ seien, erwähnt er dann vor allem Schiller, weiter die Humboldts und Schlegels. Hier werden also Shakespeare, Spinoza [1]) und — Linné (s. S. 218) nicht erwähnt. Mit seinem „Alter“ meint Goethe offenbar die mit dem Freundschaftsverhältnis zu Schiller beginnende zweite Periode seines Lebens; Schiller sei, sagt er an derselben Stelle, gekommen, „da ich an der Welt müde zu werden begann“.[2])

Endlich hat Goethe im Jahre 1825 noch an einer Stelle, wo man es auf den ersten Blick nicht vermutet, Kant mit Auszeichnung erwähnt: in dem in diesem Jahre verfaßten ‚Versuch einer Witterungslehre‘. In dem „Selbstprüfung“ überschriebenen Schluß-

---

1) Von Goethes Verhältnis zu diesem sagt Eckermann (II 203) im Hinblick auf Goethes pantheistischen Gottesbegriff: „Einen solchen Standpunkt fand Goethe früh in Spinoza, und er erkennt mit Freuden, wie sehr die Ansichten dieses großen Denkers den Bedürfnissen seiner Jugend gemäß gewesen. Er fand in ihm sich selber, und so konnte er sich auch an ihm auf das schönste befestigen.“

2) Vgl. das Gespräch vom 24. März 1829 (Eckermann II 62): „wo Schiller der philosophischen Spekulationen müde zu werden anfing.“ Das kann auf keinen Fall auf den Anfang der 90er Jahre gehen, wo Schiller seine „philosophischen Spekulationen“ erst begann.

abschnitte dieser Abhandlung gedenkt er „unseres herrlichen Kants“ Bemühungen, „sich über dieses Phänomen“ — gemeint ist der auffallend „grofse und unproportionierte Raum zwischen Mars und Jupiter“ — „einigermafsen zu beruhigen“. Das Beiwort „herrlich“ sagt genug. Auf das durch Entdeckung zahlreicher Asteroiden inzwischen längst erledigte astronomische Problem selbst gehen wir nicht ein, sondern konstatieren nur, dafs sich die betreffende Stelle in Kants ‚Naturgeschichte und Theorie des Himmels‘, S. 141 f. (Kehrbach) findet, die Goethe, wie wir sahen, im Juli 1824 gelesen hatte.

1826.

Nach Ausweis des Tagebuchs liest er im April mehrfach Cousin, im Juni Montaigne. Am 18. Juni eiferte er in einem Gespräche mit dem Kanzler von Müller gegen die übertriebene Wertschätzung der Mathematik, die nur identische Sätze liefere (also in Gegensatz zu Kant). „Die Pythagoreer meinten Wunder was in den Zahlen alles stecke, die Religion selbst; aber Gott mufs ganz anderswo gesucht werden.“ Am 27. Juli schreibt er an den Philosophen Beneke in Göttingen, der ihm seine ‚Psychologischen Skizzen‘ übersandt hatte.

In das Jahr

1827

fällt eine Hauptstelle über Kant, aus diesem Lebensabschnitt wohl die wichtigste überhaupt.

Eckermann fragt Goethe am 11. April d. J., „welchen der neueren Philosophen er für den vorzüglichsten halte“. „Kant“, sagte er, „ist der vorzüglichste, ohne allen Zweifel. Er ist auch derjenige, dessen Lehre sich fortwirkend erwiesen hat und die in unsere deutsche Kultur am tiefsten eingedrungen ist. Er hat auch auf Sie gewirkt, ohne dafs Sie ihn gelesen haben. Jetzt brauchen Sie ihn nicht mehr, denn was er Ihnen geben konnte, besitzen Sie schon. Wenn Sie einmal später etwas von ihm lesen wollen, so empfehle ich Ihnen seine ‚Kritik der Urteilskraft‘, worin er die Rhetorik vortrefflich, die Poesie leidlich, die bildende Kunst aber unzulänglich behandelt hat.“ Auf die weitere Frage Eckermanns, ob er selbst „je zu Kant ein persönliches Verhältnis gehabt“, erwiderte Goethe: „Nein, Kant hat nie von mir Notiz genommen, wiewohl ich aus eigener Natur einen ähnlichen Weg ging als er. Meine ‚Metamorphose der Pflanzen‘ habe ich geschrieben,

ehe ich etwas von Kant wufste, und doch ist sie ganz im Sinne seiner Lehre. Die Unterscheidung des Subjekts vom Objekt, und ferner die Ansicht, dafs jedes Geschöpf um sein selbst willen existiert, und nicht etwa der Korkbaum gewachsen ist, damit wir unsere Flaschen pfropfen können: dieses hatte Kant mit mir gemein, und ich freute mich, ihm hierin zu begegnen. Später schrieb ich die Lehre vom Versuch, welche als Kritik von Subjekt und Objekt und als Vermittlung von beiden anzusehen ist." Zum Schlufs gibt er noch eine bemerkenswerte Äufserung Schillers wieder. „Schiller pflegte mir immer das Studium der Kantischen Philosophie zu widerraten. Er sagte gewöhnlich, Kant könne mir nichts geben. Er selbst studierte ihn dagegen eifrig, und ich habe ihn auch studiert und zwar nicht ohne Gewinn."

Nicht besser läfst sich Goethes Verhältnis zur Kantischen Philosophie beschreiben, als der Dichter selbst es in diesen Worten zum Ausdruck bringt. Kein Anklammern an das System, keine schulmäfsige Doktrin. Sogar darüber, ob und wie weit Goethes Ansicht von der Übereinstimmung seiner Auffassung mit der Kantischen in bestimmten Einzelfragen berechtigt ist, läfst sich streiten. So würde es z. B. eine eigene Abhandlung erfordern nachzuweisen, ob und inwiefern die ‚Metamorphose der Pflanzen' „im Sinne von Kants Lehre" gedacht ist; offenbar hatte Schiller ihn hierauf gebracht, in jener ersten und gewifs mancher späteren Unterhaltung. Darüber, dafs die Unterscheidung von Subjekt und Objekt, wie sie in Goethes ‚Lehre vom Versuch' usw. hervortritt, keineswegs ohne weiteres als Kantisch bezeichnet werden darf, haben wir uns schon früher (S. 153, 173 f.) geäufsert; auch hier war es Schiller, der „gebildete Kantianer", der den Freund durch Randglossen auf Kantische Analogien aufmerksam machte. Und, wenn unser Dichter die Abneigung gegen die vulgäre beschränkte Teleologie auch mit Kant (Kr. d. U. § 62 ff.) gemein hat, so würde doch der letztere kaum so weit gehen, den Korkbaum als „ein Geschöpf, das um sein selbst willen existiert" zu bezeichnen, weil für ihn der Selbst- oder Endzweck auf dem Gebiete der Ethik liegt. Immerhin steht der Goetheschen Erklärung Kants Definition des Organismus als „desjenigen Naturprodukts, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist", sehr nahe. Das bekannte und geeignete Beispiel vom Korkpfropfen stammt nicht aus der Kritik der Urteilskraft, dagegen hat Kant den Begriff des Organismus am Beispiele des Baumes erläutert (S. 244 f. meiner Ausgabe).

Der Gesichtspunkt, von dem aus Goethe in dieser entschiedenen Form Kant als „ohne allen Zweifel" vorzüglichsten unter den neueren Philosophen preist, ist indes nicht in solchen Einzelheiten, sondern auf einer höheren, freieren Warte zu suchen. „Er hat auf Sie gewirkt, ohne dafs Sie ihn gelesen haben." In diesen schlichten Worten liegt eine stärkere Anerkennung dessen, was Kant geleistet, als in breiten Lobeshymnen. Denn die Gröfse Kants beruht, wie die jedes echten Genies, im Aussprechen gerade des Einfachen, Natürlichen, Ewig-Wahren; daher auch, was Goethe weiter hervorhebt, die dauernde Fortwirkung seiner Lehre, ihr tiefes Eindringen in die ganze deutsche Kultur. Bei einem so selbständig und in ganz anderer Richtung entwickelten Genius wie Goethe konnte natürlich auch die Berührung mit einem Kant nicht eine totale Umwälzung seines geistigen Ichs bewirken. Er war vielmehr „aus eigener Natur" einen ähnlichen Weg gegangen. Er ist sich seiner Selbständigkeit vollauf bewufst und freut sich, Kant in dem und jenem zu „begegnen", beiden Gemeinsames zu finden. In diesem Sinne verstehen wir denn auch das nur relativ wahre Wort Schillers, das Goethe seinerseits an Eckermann weitergibt, Kant könne ihm „nichts geben". Aus eigenen Äufserungen Schillers wissen wir, wie es gemeint war; wir erinnern an das, was er am 20. Februar 1802 über Goethes „anschauende Natur" und ihr Verhältnis zur Philosophie ausführte, und an unsere eigenen Bemerkungen dazu. Diese anschauende Natur war freilich ein Hinderungsgrund für Goethe, in den kunstvollen Bau und die verschlungenen Gänge Kantischer Systematik tiefer einzudringen. Dieser Lage der Dinge entspricht es ferner auch, wenn er — und, wie wir uns hinzuzusetzen erlauben, auch wir heute — trotz aller Verehrung des Baumeisters einzelne Details der Ausführung, einzelne Verzierungen des Gebäudes nur „leidlich" oder gar „unzulänglich" finden.

Das Gefühl, eigentlich gar keine Philosophie zu brauchen, weil sie bei ihm durch die Intuition ersetzt sei, spricht sich auch wieder in einer Äufserung gegen Müller vom 16. Juli dieses Jahres aus: „So viel Philosophie, als ich bis zu meinem seligen Ende brauche, habe ich noch allenfalls, eigentlich brauche ich gar keine." Und doch will er keine eklektische Philosoph i e, sondern höchstens eklektische Philosoph e n zulassen. „Cousin hat mir nichts Widerstrebendes, aber er begreift nicht, dafs es wohl eklektische Philosophen, aber keine eklektische Philosophie geben kann. Die Sache ist so gewaltig schwer, sonst hätten die guten Menschen sich nicht

seit Jahrtausenden so damit abgequält. Und sie werden es nie ganz treffen. Gott hat das nicht gewollt, sonst müfste er sie anders machen. Jeder mufs selbst zusehen, wie er sich damit durchhilft." An Lessings ewiges Streben nach Wahrheit wie an Fausts immer strebendes Bemüh'n erinnernd!

Solche und noch stärkere scheinbare Ablehnungen aller Philosophie sind, wie wir bereits ganz zu Anfang bemerkten, cum grano salis zu nehmen. Auch über einzelne philosophische Systeme äufsert sich unser Dichter in demselben Jahre zuweilen, je nach seiner Stimmung, ganz verschieden. So erklärt er 26. Juni 1827 dem Kanzler von Müller: „Von der Hegelschen Philosophie mag ich gar nichts wissen, wiewohl Hegel selbst mir ziemlich zusagt." Dagegen schreibt er am 14. November desselben Jahres, nachdem Hegel bei ihm in Weimar gewesen war,[1]) an Knebel: Durch das „lebendige Gespräch" mit Hegel sei ihm und Zelter „vieles unklar und abstrus Erscheinende" in dessen Schriften klarer, ja „unser Eigentum" [!] geworden, „weil wir gewahr wurden, dafs wir in den Grundgedanken und Gesinnungen mit ihm übereinstimmen, und man also in beiderseitiger Entwicklung und Aufschliefsen sich gar wohl annähern und vereinigen könne". Dafs mit der günstigeren Beurteilung Hegels kein Zurücksetzen Kants verbunden war, zeigt u. a. eine Unterhaltung mit Parthey aus derselben Zeit (28. August 1827), in deren Verlaufe Goethe erklärte: „Kant ist der erste gewesen, der ein ordentliches Fundament gelegt. Auf diesem Grunde hat man dann in verschiedenen Richtungen weiter gebaut: Schelling hat das Objekt, die unendliche Breite der Natur vorangestellt, Fichte fafste vorzugsweise das Subjekt auf: daher stammt sein Ich und Nicht-Ich, womit man in spekulativer Hinsicht nicht viel anfangen kann .... Wo Objekt und Subjekt sich berühren, da ist Leben; wenn Hegel mit seiner Identitätsphilosophie sich mitten zwischen Objekt und Subjekt hineinstellt und diesen Platz behauptet, so wollen wir ihn loben." [2]) Nach Eckermann (III, 157) hätte er sich übrigens in dem Gespräche mit Hegel ziemlich skeptisch gegen die Dialektik als die Kunst, „das Falsche wahr und das Wahre falsch zu machen", ausgesprochen, und „bei persönlicher Hochschätzung" Hegels hätten

1) Aufser der mündlichen Aussprache trug wahrscheinlich die Harmonie mit Hegel in einem Goethe besonders am Herzen liegenden Punkte, der Farbenlehre, zu dem günstigeren Urteil bei.

2) Bei Biedermann a. a. O. VII 182 f.

doch „einige seiner Philosophie entsprossenen Früchte ihm nicht sonderlich munden wollen". — Ganz kantisch klingt die Definition der (sittlichen) Freiheit: „Freiheit ist nichts als die Möglichkeit, unter allen Bedingungen das Vernünftige zu tun."[1]) Für die Praxis scheint Goethe allerdings zu einem Kompromifs mit der vollen Strenge des kategorischen Imperativs bereit. „Ich habe vor dem kategorischen Imperativ allen Respekt, ich weifs, wieviel Gutes aus ihm hervorgehen kann, allein man mufs es damit nicht zu weit treiben, denn sonst führt diese Idee der ideellen Freiheit sicher zu nichts Gutem."[2]) Jedoch ist nicht zu vergessen, dafs diese Worte zunächst im Hinblick auf — Schillers übermäfsige Anforderungen an die eigene Arbeitskraft fielen.

Das Tagebuch zum Jahre 1827 bringt von Philosophischem nur: „8. April: Jacobis Briefe. 9. April: Traurige Betrachtungen darüber gestellt. Anzeige einer Ausgabe des Proklus durch Herrn Cousin." Die „traurigen Betrachtungen" sind vielleicht dieselben, die jetzt in ‚Ferneres über Deutsche Literatur' unter der Überschrift ‚F. H. Jacobis Auserlesener Briefwechsel 1827' veröffentlicht sind und im Gegensatz zu Jacobis Theismus im Anschlufs an ein Wort Dantes die Naturphilosophie als „Gottes Enkelin" preisen. Eine Proklus-Ausgabe findet sich in Goethes Bibliothek (s. Anhang).

Zu dem Jahre

1828

notiert das Tagebuch öfters Lektüre philosophischer Werke. So am 5. bis 8. Juli und 3. August von Cousins ‚Cours de Philosophie', die ihm der Autor mit handschriftlicher Widmung zugestellt; am 13. September von Maupertuis (‚Venus physique') und La Mettrie (‚L'homme plante'), 25. bis 30. Oktober von Reinholds Geschichte der Philosophie, 7. und 9. Dezember Baco von Verulam. Daneben 20. Oktober: „Einiges Naturphilosophische".

Aus

1829

hat uns Eckermann zwei Äufserungen Goethes über die Philosophie Kants aufbewahrt. Die erste datiert vom 17. Februar. Goethe hatte vorher mit Anerkennung von Cousin und anderen französischen Schriftstellern gesprochen, mit deren ihm übersandten Vorlesungen er sich nach dem Ausweis des Tagebuchs in diesem Jahre

1) Unterhaltungen mit von Müller, S. 113.
2) Zu Eckermann 18. Januar 1827 (I 220f.)

mehrfach, besonders im Januar, beschäftigt hat[1]) (vgl. auch den 2. und 3. April d. J., desgleichen den 17. Oktober 1828), und sodann den Gang der indischen Philosophie mit dem Verlaufe der verschiedenen Lebensepochen des Einzelmenschen verglichen: als Kinder seien wir Sensualisten, als Jünglinge Idealisten, als Männer Skeptiker und als Greise neigten wir zum Quietismus.[2]) Darauf meinte er, in der deutschen Philosophie seien noch „zwei grofse Dinge“ zu tun. „Kant hat die Kritik der reinen Vernunft geschrieben, womit unendlich viel geschehen, aber der Kreis nicht abgeschlossen ist. Jetzt müfste ein Fähiger, ein Bedeutender die Kritik der Sinne und des Menschenverstands schreiben, und wir würden, wenn dieses gleich vortrefflich geschehen, in der deutschen Philosophie nicht viel mehr zu wünschen haben.“ Goethe hat diese Bemerkung für wichtig genug gehalten, um sie in seine Aphorismen an zwei verschiedenen Stellen (*Sprüche in Prosa* Nr. 634 und 760), in etwas weiterer Ausführung einzureihen. Der letztere sei — als der einzige philosophische Spruch, der Kants Namen nennt — hier, soweit er sich auf diesen bezieht, zum Abdruck gebracht: „Kant hat uns aufmerksam gemacht, dafs es eine Kritik der Vernunft gebe, dafs dieses höchste Vermögen, was der Mensch besitzt, Ursache habe, über sich selbst zu wachen. Wie grofsen Vorteil uns diese Stimme gebracht, möge jeder an sich selbst geprüft haben.“ Eine systematische Fortbildung des Kritizismus wird wohl niemand in ihnen erblicken wollen, höchstens eine Nutzanwendung desselben für bestimmte praktische Zwecke, wie denn auch der zweite der Sprüche unter der Rubrik: ‚Jungen Künstlern empfohlen‘ steht und nur auf diese bezogen wird. Die Hochschätzung Kants tritt an allen drei Stellen gleich deutlich hervor.

Volle Übereinstimmung mit Kant zeigt eine Äufserung vom 1. September. Eckermann hatte von einem Durchreisenden erzählt, der bei Hegel ein Kollegium über den Beweis des Daseins Gottes gehört. Goethe meinte, solche Vorlesungen seien nicht zeitgemäfs, denn „die Natur Gottes, die Unsterblichkeit, das Wesen unserer Seele und ihr Zusammenhang mit dem Körper“

---

1) Ein Ausflufs dieser Studien scheint das in seinem Nachlafs gefundene, französisch geschriebene Paralipomenon 421 zu sein (Weim. Ausg. II 13, S. 459f.).

2) Die nähere Ausführung desselben Gedankens gibt Nr. 629 der Sprüche in Prosa; nur, dafs dort an die Stelle des Quietismus der Mystizismus gesetzt wird.

seien „ewige Probleme, worin uns die Philosophen nicht weiter bringen“.[1]) Von den letzteren habe Kant „unstreitig am meisten genützt, indem er die Grenzen zog, wie weit der menschliche Geist zu dringen fähig sei, und daſs er die unauflöslichen Probleme liegen lieſs“. Ist auch der letzte Ausdruck nicht ganz genau, indem der kritische Philosoph jene Probleme nicht einfach liegen gelassen, sondern ihnen den bei ihm einen ganz bestimmten systematischen Sinn annehmenden Ideencharakter vindiziert hat, so ist doch im allgemeinen der kantische Standpunkt durchaus erfaſst und wird — geteilt.

Am 11. September dieses Jahres empfing Goethe den Besuch Hegels.

1830—1832.

Bis in seine letzten Jahre hat Goethe das Interesse für philosophische Gegenstände beibehalten und mit aufmerksamem Auge die weitere Entwicklung der zeitgenössischen Philosophie verfolgt. Das ersehen wir in erster Linie aus den Berichten seines getreuen Eckermann bezw. Sorets, die doch nur eine Reihe Tage herausgreifen und auch von diesen nur einen kleinen Teil der Goetheschen Gedankenäuſserungen wiedergeben können. So verbreitet er sich z. B. am 3. Februar 1830 über den in den letzten Jahren oft mit Anerkennung erwähnten Cousin — er könne zwar, setzt unser Dichter mit einem gewissen philosophischen Nationalstolze hinzu, „uns Deutschen wenig geben, indem die Philosophie, die er seinen Landsleuten als etwas Neues bringt, uns seit vielen Jahren bekannt ist“ — und den Engländer Bentham, den er nicht bloſs einen Radikalen, sondern auch einen Narren nennt (III, 202 f.). Die gleiche Wertschätzung deutscher Philosophie bekundet sich in einem bei derselben Gelegenheit getanen Ausspruch über den „groſsen Naturkenner“ Cuvier: er besitze „fast gar keine Philosophie“, deshalb werde er „sehr unterrichtete Schüler erziehen, aber wenig tiefe“. In einem Briefe an Knebel rühmt er dagegen die Gründlichkeit und Umsicht, mit der „die Franzosen selbst“ „mit der Philosophie der Alten in den neuesten Tagen sich zu benehmen anfangen und ihr manche eigene Ansicht abzugewinnen suchen“ (27. Februar 1830). Gegen den Hegelianismus ge-

1) Ähnlich hatte er schon am 15. Mai 1822 zu dem Kanzler von Müller geäuſsert: „Den Beweis der Unsterblichkeit muſs jeder in sich selbst tragen, auſserdem kann er nicht gegeben werden.“

stimmt sind die scherzhaft-ironischen Worte zu Müller vom 24. April 1830: „Da hat mir jetzt so ein Über-Hegel aus Berlin seine philosophischen Bücher zugeschickt; das ist wie die Klapperschlange, man will das verdammte Zeug fliehen und guckt doch hinein. Der Kerl greift es tüchtig an, bohrt gewaltig in die Probleme hinein, von denen ich vor achtzig Jahren soviel als jetzt wufste, und von denen wir alle nichts wissen und nichts begreifen. Jetzt habe ich diese Bücher versiegelt, um nicht wieder zum Lesen verführt zu werden."

In der letzten Novemberwoche 1831 liest er Carus' Psychologie, ‚Von der Nachtseite der menschlichen Natur', hegt „im stillen grofse Bedenken" gegen sie und denkt sich in einigen schlaflosen Stunden der Nacht vom 2. auf den 3. Januar 1832 „eine desgleichen von der Tagseite" aus: eine der letzten und für sein ganzes Wesen sehr bezeichnende philosophische Äufserung unseres grofsen Dichters, die wir kennen.

Speziell mit Kant und zwar mit seiner Kritik der Urteilskraft beschäftigt sich, ganz der uns von früher bekannten Anschauungsweise Goethes gemäfs, eine bedeutsame Stelle in einem Briefe vom 29. Januar 1830 an den alten Freund Zelter: „. . . Es ist ein grenzenloses Verdienst unseres alten Kant um die Welt, und ich darf sagen, auch um mich, dafs er in seiner Kritik der Urteilskraft Kunst und Natur nebeneinander stellt und beiden das Recht zugesteht, aus grofsen Prinzipien zwecklos zu handeln. So hatte mich Spinoza früher schon in dem Hafs gegen die absurden Endursachen geglaubigt. Natur und Kunst sind zu grofs, um auf Zwecke auszugehen, und haben's auch nicht nötig, denn Bezüge gibt's überall und Bezüge sind das Leben." Wir vermeiden es, diese trefflichen Worte durch einen Kommentar abzuschwächen. In gleichem Sinne erteilt er im folgenden Jahre in einem Briefe an denselben Zelter (8. Juli 1831) dem Künstler der Gegenwart, wenn anders er sich „Natur und Naturell" bewahren wolle, den Rat — zu Kant zurückzukehren! „Die guten Menschen, wenn sie der Sache näher kommen wollten, müfsten Kants Kritik der Urteilskraft studieren." So schrieb der 81 jährige noch acht Monate vor seinem Tode.

Zum letzten Male, soviel uns bekannt ist, wird Kant in einem Briefe an Wackenroder vom 21. Januar 1832 erwähnt, worin es heifst:

„Ob wir gleich zuletzt (also nicht, wie nach Kant von vornherein) ein Unerforschliches eingestehen müssen, so kann der Mensch, wenn es ihm Ernst ist, doch nicht von dem Versuche abstehen, das Unerforschliche so in die Enge zu treiben, bis er sich dabei begnügen und sich willig überwunden geben mag.“ Wozu inhaltlich die noch fünf Wochen später geschriebene Stelle seines letzten Schreibens an Boisserée vom 25. Februar 1832 eine schöne Ergänzung bietet: „Ich habe immer gesucht, das möglichst Erkennbare, Wißbare, Anwendbare zu ergreifen . . . Hierdurch bin ich für mich an die Grenze gelangt, dergestalt daß ich da anfange zu glauben, wo andere verzweifeln, und zwar diejenigen, die vom Erkennen zu viel verlangen und, wenn sie nur ein gewisses dem Menschen Beschiedenes erreichen können, die größten Schätze der Menschheit für nichts achten.“

Die letzte ausführlichere Äußerung Goethes aber über die kritische Philosophie, die wir haben ausfindig machen können, steht in einem Briefe an den Staatsrat Schultz vom 18. Sept. 1831. Goethe hat vorher behauptet, ohne Vereinigung von Objekt und Subjekt komme kein lebendiges Kunstwerk zustande. Dann fährt er fort: „Ich danke der kritischen und idealistischen Philosophie, daß sie mich auf mich selbst aufmerksam gemacht hat; das ist ein ungeheurer Gewinn; sie kommt aber nie zum Objekt; dieses müssen wir so gut wie der gemeine Menschenverstand zugeben, um am unwandelbaren Verhältnis zu ihm die Freude des Lebens zu genießen.“

In dieser Äußerung spiegelt sich zum Schluß noch einmal recht der Charakter von Goethes Verhältnis zur Kantischen Philosophie. Wir fühlen deutlich durch: ganz hat sich der Dichter der abstrahierenden Philosophie nie zu eigen geben können. Es fehlt ihr in seinen Augen das unmittelbare Ergreifen des Gegenstandes. Deshalb mußte ihm die absolute (idealistische) Philosophie von Kants Nachfolgern auf die Dauer noch ferner bleiben als die kritische; aber auch die letztere konnte aus demselben Grunde seiner ‚anschauenden‘ Natur nicht völlig genügen. Indessen einen ‚ungeheuren‘ Gewinn hat er von ihr gehabt: sie hat ihn, was sein früherer ‚steifer‘ Realismus nie vermocht, auf sich selbst aufmerksam gemacht.

Suchen wir uns diesen von Goethe selbst so hoch eingeschätzten Gewinn in einem zusammenfassenden Schlußworte klar zu machen.

IV.

Ergebnisse.

Wir haben Goethes philosophische Entwicklung durch ein langes Leben, von den ersten Anfängen seines Philosophierens bis an die Schwelle seines Hinscheidens ausführlich verfolgt und bei dieser Gelegenheit an zahlreichen Stellen bereits die Art des Einflusses charakterisiert, den Kants Lehre auf ihn geübt hat.

Wir können uns daher jetzt zum Schlusse mit einer kurzen Zusammenfassung der wichtigsten von uns gewonnenen Ergebnisse begnügen.

Bis zu seiner italienischen Reise (1786) hat Goethe sich um Kant sehr wenig gekümmert und, soweit er es getan, als Anhänger Spinozas und Herders, als Dichter und „anschauender“ Naturforscher sich im Gegensatz zu ihm gefühlt. Als er nun im Sommer 1788 aus Italien heimkehrt, findet er Jena voll von der neuen Philosophie und muſs daher Notiz von ihr, Stellung zu ihr nehmen. Für den Winter 1788—89 ist durch Wieland sein erstes Studium der Kritik der reinen Vernunft bezeugt. Aber er bekennt selbst, in die Tiefen derselben nicht eingedrungen zu sein; seine Dichtungsgabe wie sein gesunder Menschenverstand habe ihn daran gehindert. Allein er fühlt sich von seiner eigenen „naturgemäſsen“ Methode, mit der ihm doch so manche naturwissenschaftliche Entdeckung, zuletzt noch die Metamorphose der Pflanzen, geglückt, gleichwohl im tiefsten Inneren nicht recht befriedigt. Er vermiſst die innere Klarheit über sein bisheriges „Schaffen, Tun und Denken“, sieht sich nach einer philosophischen Fundamentierung desselben um. Diese hat ihm eingestandenermaſsen Kants Kritik der Urteilskraft gebracht. Die groſsen Hauptgedanken dieses Werkes findet er seinem Denken ganz analog, fühlt sich leidenschaftlich durch sie angeregt; freilich faſst er sie nach s e i n e r besonderen Weise auf, von der die strengen Kantianer nicht erbaut sind. Jetzt dringt er auch in die Kritik der reinen Vernunft tiefer ein. Damals hat er offenbar sein noch im Goethehause befindliches Exemplar sich angeschafft und mit zahlreichen Anstreichungen versehen (s. den Bericht im Anhang), damals nach einer auch bei anderen Philosophen (Bruno, Plotin, Fichte) geübten Gewohnheit sich Übersichten über das System entworfen und einzelne Bedenken, von seinem Standpunkte aus, aufgezeichnet, damals endlich auch sein Exemplar der Kritik der Urteilskraft, das er alsbald nach ihrem Erscheinen

(1790) sich angeschafft haben muſs, besonders den teleologischen Teil, mit vielen Strichen und einzelnen Randbemerkungen (s. Anhang) versehen. Auch Kants ‚Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft‘ hat er spätestens 1792, wahrscheinlich jedoch bereits einige Jahre früher, gelesen und sich besonders an dem Satze, daſs keine Materie ohne Anziehungs- und Abstoſsungskraft denkbar sei, erfreut; er fühlte sich dadurch in seiner „frühesten“ Überzeugung bestärkt und war befriedigt, seine Weltanschauung nach dieser Seite hin unter Kantischer Autorität fortsetzen zu können. Kants Lehre vom radikalen Bösen (1792) dagegen stöſst seine hellenisch gesinnte Natur in jener Zeit noch durchaus ab. Überhaupt, bei allem Interesse, steht noch etwas Fremdes, Unausgeglichenes zwischen Goethe und Kant, ja zwischen Goethe und Philosophie überhaupt. Eine Änderung dieses Verhältnisses bewirkt erst die Verbindung mit Schiller.

Wir haben uns gerade über diesen entscheidenden Moment in Goethes philosophischer Entwicklungsgeschichte im Anfange unseres vorletzten Aufsatzes so ausführlich ausgesprochen, er ist durch so zahlreiche Zeugnisse Goethes als entscheidend bestätigt, daſs es hier keiner neuen Ausführungen bedarf. Von nun an wird Goethes Verhältnis zur Kantischen Philosophie ein weit vertrauteres. Schiller, der „gebildete Kantianer“, bringt ihm zuerst das Verständnis der Ideenlehre bei, die Goethe bei seinen Kantstudien zu Anfang der neunziger Jahre — auch nach dem Ausweise seines Handexemplares (s. Anhang) — beiseite gelassen zu haben scheint. Von da an finden wir bei ihm ein bis dahin nicht dagewesenes Verständnis für das Verhältnis von Idee und Erfahrung, er operiert mit ihnen als bekannten Begriffen. Die kantisch gehaltenen Schriften Schillers finden Goethes ungeteilten Beifall. Von dem alten Freunde Herder kehrt er sich vollkommen ab, während er mit Schiller, der Jenaer Universität und der Kantischen Philosophie — wenigstens in der ihr durch den Freund gegebenen und ihm vermittelten Modifikation — nach seinem eigenen Ausdruck immer mehr „zusammenwächst“. Fichtes Denkart dagegen liegt ihm ferner, er kann ihr nur „mit Mühe folgen“. Er ist nicht mehr der „steife Realist“ von früher (17. 10. 96), sondern bekennt (13. 1. 98), daſs er durch treues Vorschreiten und bescheidenes Aufmerken von diesem steifen Realismus und einer stockenden, d. h. nicht mehr weiter könnenden Objektivität dahin gekommen, Schillers kritisches Glaubensbekenntnis als sein eigenes unterschreiben zu

können. Insbesondere in Beziehung auf Ästhetik und ihr Verhältnis (reinliche Scheidung) zur Ethik denkt er mit seinem Kreise (Schiller, den Humboldts, Heinrich Meyer) vollkommen kantisch; man fühlt sich, gelegentlich der Streithändel Kants, den Jacobi und Schlosser, dem ganzen Herderschen Kreise sowie der beginnenden Romantik gegenüber als eine geschlossene Partei. Goethe gewöhnt sich „nach und nach" an eine Sprache, die ihm vorher „völlig fremd" gewesen, aber er konnte sich leicht in sie finden, weil er „durch die höhere Vorstellung von Kunst und Wissenschaft, welche sie begünstigte", sich selbst „vornehmer und reicher" dünkte.[1]) Manchmal freilich bricht zwischen dem allem die echte Dichternatur hervor, das Gefühl, „doch eigentlich" zum Künstler geboren zu sein (18. 3. 97); auch bezeichnet er sich wohl als zwischen Naturphilosophen und Naturforschern in der Mitte stehend, als — Natur„schauer", wie seine Methode als vermittelnd zwischen Subjekt und Objekt. Und Schiller gegenüber fühlt er sich stets gewissermaſsen als das philosophische Naturkind; jener bleibt für ihn der Fachmann, der theoretische Helfer und Berater. Aber die Philosophie ist ihm doch „immer werter", die Beschäftigung mit ihr zum notwendigen Bedürfnis geworden. Wir haben gesehen, wie häufig sie den Gegenstand ihres Briefwechsels bildet; wieviel häufiger wird sie den ihrer Gespräche gebildet haben! Und Goethe ist es jetzt, der in mehreren Fällen den Freund auf eine neue Kantische Schrift aufmerksam macht. Um die Wende des Jahrhunderts läſst er sich die neueste Philosophie von Niethammer in Colloquiis vortragen, ohne ihr jedoch zuzufallen.

In dem neuen Jahrhundert, besonders in dem Jahrzehnt nach Schillers Tode, macht sich dann freilich eine Reaktion gegen die stark philosophische Periode der neunziger Jahre bemerkbar; andere Gegenstände nehmen ihn in Beschlag. Allein das einmal geweckte philosophische Interesse verschwindet von nun ab nie mehr völlig. Er betätigt es eine Zeitlang als geistiger Leiter der Jenaer Literaturzeitung, er liest neue Erscheinungen von Belang, bildet sich ein selbständiges Urteil in dem Streite zwischen dem alten Freunde Jacobi und Schelling zugunsten des letzteren, dem er vorübergehend ziemlich nahe steht, studiert neben Baader, Fichte, Steffens, Schopenhauer auch den alten Plotin, Bruno,

1) Diese oben von uns noch nicht benutzte Stelle findet sich gegen Schluſs des Aufsatzes: ‚Einwirkung der neueren Philosophie.'

Campanella, sowie de Gérandos und Buhles Geschichte der Philosophie (letztere freilich in erster Linie nur für die Geschichte der Farbenlehre), vorübergehend (1811) auch wieder Spinoza, dessen Einfluſs sich in der Stellungnahme zu Schelling-Jacobi zeigt. Er unterhält sich mit Hegel und dem jungen Schopenhauer. Er verfolgt bis an sein Ende die zeitgenössische, auch die auswärtige Philosophie (Cousin, Bentham u. a.) mit stets wachem Interesse. Die Vorarbeiten zu der Geschichte seines botanischen Studiums führen ihn 1817 zu erneutem Studium der Kantischen Philosophie zurück. Dem verdanken wir eine Reihe kleinerer Aufsätze, für uns von besonderem Wert, weil sich in ihnen die relativ zusammenhängendsten philosophischen Selbstzeugnisse des Autors finden: ‚Einwirkung der neueren Philosophie', ‚Anschauende Urteilskraft', ‚Bedenken und Ergebung', ‚Bildungstrieb'. Gibt der erste die reichsten historischen Aufschlüsse, so gewährt der zweite das meiste systematische Interesse. An ihm gewahren wir den Punkt, wo der Dichter und „Naturschauer" über den reflektierenden Philosophen hinaus, von der verstandesmäſsigen Erkenntnis zum künstlerischen Schauen hinstrebt. Aber er hat nicht vergessen, was er der kritischen Philosophie schuldet. Gerade in seinem Alter gedenkt er ihrer häufig mit Dankbarkeit und Wärme. Er bedenkt den „Alten vom Königsberge" mit den lobendsten Ausdrücken: unser Meister, der köstliche Mann, unser herrlicher, unser vortrefflicher Kant. Und die Grundgedanken seiner Philosophie hat er, wie wir zahlreichen mündlichen und schriftlichen Äuſserungen gegen Cousin, Eckermann, v. Müller u. a. entnehmen konnten, nicht bloſs oberflächlich auf sich wirken lassen, sondern, soweit sie seiner Natur kongenial waren, in sich aufgenommen.

Fragen wir uns nun zum Schlusse, was denn eigentlich von kantischen Gedanken in Goethes Weltanschauung (wie anstatt Philosophie besser zu sagen ist) dauernd haften geblieben, was sozusagen sein geistiges Besitztum geworden sei: so läſst sich darauf kaum eine Antwort geben, die nicht in der von uns gegebenen Entwicklungsgeschichte seines Philosophierens *implicite* bereits enthalten wäre. Uneingeschränkt und ohne Vorbehalte läſst sich eine solche Frage bei einer so reichen und groſsen, so aufnahmefähigen und doch wieder ganz schöpferischen Natur wie Goethe, der in seinem langen Leben die verschiedenartigsten Anschauungen auf sich hat wirken lassen, nur um sie dem eigenen Wesen anzupassen und nach sich umzumodeln,

der die Philosophen „nie entbehren“ und sich doch mit ihnen „nie vereinigen“ konnte, überhaupt nicht beantworten. Auch die ‚Sprüche in Prosa‘, die man noch am ehesten als das Fazit seiner ausgereiften Welt- und Lebensanschauung bezeichnen könnte, gewähren infolge eben dieser Eigenart — ganz abgesehen von ihrem aphoristischen Charakter — kein genau umrissenes Bild seiner philosophischen Ansichten. Nur unter diesen Einschränkungen also, sei es gewagt, im folgenden eine kurze Zusammenfassung desjenigen zu geben, was von den späteren erkenntnistheoretischen, ethischen, religiösen und ästhetischen Anschauungen Goethes durch Kant deutlich beeinflufst erscheint.

I. Auf dem Gebiet der Erkenntnislehre ist dieser Einflufs, wie uns scheint, besonders an drei Punkten wahrnehmbar. Zunächst

1. in der fortan stärkeren Beschäftigung mit dem erkennenden Subjekt gegenüber dem erkannten Objekt, also mit Erkenntnistheorie überhaupt. Goethe erzählt uns selbst in seinem 1820 gedruckten Aufsatz über die ‚Einwirkung der neueren Philosophie‘ auf ihn, dafs er erst infolge seiner Bekanntschaft mit Kant unser eigenes Selbst und die Aufsenwelt strenger zu sondern gelernt, während er vorher „mit unbewufster Naivetät nach seiner Weise über Gegenstände philosophiert“ habe. Auch der öfters erwähnte Aufsatz vom ‚Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt‘, obwohl 1792, also nach der ersten Bekanntschaft mit Kant geschrieben, zeigt noch keinen entschiedenen Fortschritt auf dieser Bahn. Er enthält nichts spezifisch Kantisches, sondern ist lediglich ein Ausdruck der „naturgemäfsen“ Methode, die Goethe für seine naturwissenschaftlichen Forschungen sich selbst gebildet hatte. Und gewifs hat der Dichter die ihm eigentümliche Verbindung von Denken und Anschauen, die der Anthropologe Heinroth (1823) unter seinem Beifall als ‚gegenständliches‘ Denken bezeichnete, im Grunde immer beibehalten. Aber der idealistische Grundgedanke von der Spontaneität, d. i. der Zeugungskraft des menschlichen Geistes, bleibt von nun an mit seinem Denken verschmolzen. Er stellte sich „gern auf diejenige Seite, welche dem Menschen am meisten Ehre macht“, und liefs sich in diesem Sinne „die Erkenntnisse und synthetischen Urteile *a priori* gefallen“ (*Einwirkung usw. S. W. V, 1194*). Und noch 1823 äufserte er, wie wir sahen (S. 234), dafs der Mensch, „wo er bedeutend auftritt“ — in Sittlichkeit und Religion, Staat,

Kunst und Wissenschaft — „sich gesetzgebend verhalte“. Beides aber, die Subjektivität und die Spontaneität des menschlichen Erkennens, und dazu noch ein Drittes, das den Gegensatz und doch auch die Ergänzung zur Erfahrung bildet, fand er in demjenigen Begriffe, der dem Idealismus den Namen gibt, und dessen kantische Auffassung ihm der Kantianer Schiller vermittelte, der Idee.

2. Wir verweisen, um nicht Gesagtes zu wiederholen, auf das berühmte Gespräch mit Schiller 1794 (S. 157 ff.) auf S. 160 f., auf den Aufsatz ‚Bedenken und Ergebung‘ (S. 225 f.) und wollen unsere dortigen Ausführungen hier nur durch einen Blick auf die ‚Sprüche in Prosa‘ ergänzen. Er zeigt uns, wie recht Goethes kantische Freunde zu Anfang der neunziger Jahre hatten, wenn sie seine Ansichten nur als ein ‚Analogon‘ Kantischer Vorstellungsart gelten liefsen. Wir nehmen ein eigentümliches Sichanlehnen und doch auch wieder Abbiegen von Kants Denkweise wahr. So klingt z. B. deutlich an Kant an Spruch 1016[1]: „Begriff ist Summe, Idee Resultat der Erfahrung, jene zu ziehen wird Verstand, dieses zu erfassen Vernunft erfordert.“ Denn auch für den kritischen Philosophen ist der Verstand das Vermögen der Begriffe, die Vernunft das der Ideen, auch bei ihm konstituieren die Begriffe, wenngleich nicht sie allein, die Erfahrung; und das „Resultat“ ist wenigstens nicht antikantisch gedacht. An den regulativen Charakter der kantischen Ideen erinnert 345: „In der Idee leben heifst das Unmögliche behandeln, als wenn es möglich wäre.“ Dagegen ist unkantisch der Protest gegen den Plural (Ideen): „Die Idee ist ewig und einzig; dafs wir auch den Plural brauchen, ist nicht wohlgetan“, mit der mehr an Schelling-Hegel gemahnenden Fortsetzung: „Alles, was wir gewahr werden und wovon wir reden können, sind nur Manifestationen der Idee“ (334). Im Sinne der kritischen Methode lautet der Vordersatz von 344: „Vom Absoluten im theoretischen Sinne wag' ich nicht zu reden“; dagegen nicht der sehr vieldeutige Nachsatz, „dafs, wer es in der Erscheinung anerkennt und immer im Auge behalten hat, sehr grofsen Gewinn davon erfahren wird.“ Mit Kants Erfahrungslehre wohl vereinbar ist Spruch 51: „Die Theorie an und für sich ist nichts nütze, als insofern sie uns an den Zusammenhang der Erscheinungen glauben macht“, dagegen kaum die Art, wie es in 641 als Irrweg bezeichnet

1) Die Zählung nach der Sonderausgabe der *Sprüche in Prosa* (mit Anmerkungen) von *G. von Loeper, Berlin G. Hempel 1870.*

wird, wenn „der denkende Mensch sich nach Ursach und Wirkung erkundigt; sie beide zusammen machen das unteilbare Phänomen". Und so liefse sich noch an manchen anderen der ‚Sprüche' dasselbe eigentümliche Verhältnis zur Kantischen Philosophie nachweisen. Die beiden, in denen Kants Name genannt oder doch ganz deutlich auf ihn hingewiesen und eine Fortbildung seiner Lehre in einer Kritik der Sinne bezw. des gemeinen Menschenverstandes gewünscht wird, haben wir bereits früher (S. 242) behandelt.

3. In Kants Sinne gedacht, wenn auch sicher durch ihn höchstens mit beeinflufst und schon relativ früh in Goethes dichterischem Schaffen nachweisbar,[1]) ist endlich die in Goethes Altersepoche sich immer mehr ausbildende kritische Selbstbescheidung und Grenzsetzung, die sich in den ‚Sprüchen' am schönsten in dem berühmten (Nr. 1019) ausprägt: „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren", aber auch in 1018 und 1020 treffenden Ausdruck findet: „Je weiter man in der Erfahrung fortrückt, desto näher kommt man dem Unerforschlichen; je mehr man die Erfahrung zu nutzen weifs, desto mehr sieht man, dafs das Unerforschliche keinen praktischen Nutzen hat" (1018); und: „Derjenige, der sich mit Einsicht für beschränkt erklärt, ist der Vollkommenheit am nächsten" (1020). Wir haben gesehen, dafs Goethe diese Anschauungen bis an sein Lebensende beibehalten hat. Zusammen hängen auch sie mit dem Geiste der Kantischen Ideenlehre, aus der Goethe durch Schiller gelernt hatte, dafs die Idee das Unerreichbare ausdrückt, dem keine Erfahrung und das keiner Erfahrung je völlig kongruiert (vergl. oben S. 188).

Wir sehen aus alledem: die Analogien Kantischer und Goethescher Denkweise auf dem Gebiet der Erkenntnislehre beschränken sich auf bestimmte einzelne und im letzten Grunde miteinander zusammenhängende Punkte. Dafs trotz dieser Analogien die Motive beider Denker vielfach verschieden sind, wie u. a. Simmel [2])

1) So weist *L. Goldschmidt, Kant und Helmholtz, S. 14 f.* mit Recht auf das philosophische Gedicht von 1781 ‚Grenzen der Menschheit' und, bezüglich der Goethe und Kant gemeinsamen Abneigung gegen die spekulative Metaphysik, auf das Mephistopheles-Diktum hin: „Ein Kerl, der spekuliert ist wie ein Tier auf dürrer Heide . . ."

2) In einem Aufsatz *Kant und Goethe* in der Beilage zur Münchener *Allgemeinen Zeitung* 1899, Nr. 125—127 (nach dem Bericht Vaihingers in *Kantstudien IV 473—475*).

betont hat, daſs Goethe sogar kantische Termini wie: reine Erfahrung, Idee, Antinomie, a priori häufig nicht im Sinne ihres Urhebers, sondern in einem ihm selbst passenden Sinne gebraucht, geben wir bereitwillig zu. Vor allem ist die Philosophie für Goethe nicht, wie für Kant, in erster Linie Wissenschaft (vergl. oben S. 142), die auf das Faktum von Mathematik und reiner Naturwissenschaft sich gründet. Er hat bekanntlich der ersteren gleichgültig, der letzteren, zumal in ihrer Verkörperung durch die Newtonsche Methode, sogar fast feindlich gegenübergestanden. Aber trotz alledem bleiben jene Analogien bestehen; sie genügen, die ehrfurchtsvolle Dankbarkeit begreiflich zu machen, mit der Goethe, wie wir sahen, stets auf den „ohne allen Zweifel vorzüglichsten der neueren Philosophen" zurückgeblickt hat. Er selbst hat den „philosophischen Zustand", in den er durch Schiller gelangte, als einen „geläuterten, freieren, selbstbewuſsten" bezeichnet (oben S. 159).

II. Auch auf dem Gebiete der Ethik ist natürlich der Unterschied zwischen den Predigern der Freiheit (Kant, Schiller) und dem der Natur nie ganz verwischt worden. Aber es ist doch auffallend, wie stark und oft sich Goethe seit der Freundschaft mit Schiller, namentlich aber in seinen späteren Jahren, zu den groſsen Grundzügen der Kantischen Ethik, insbesondere dem Pflichtbegriff, zustimmend geäuſsert hat. Zu den Zeugnissen, die wir bereits in unserer Entwicklungsgeschichte (besonders zum Jahre 1818) gebracht, sei auch hier ergänzend die Betrachtung einiger ‚Sprüche in Prosa' hinzugefügt. So unterscheidet z. B. Spruch 779 ganz kantisch zwischen den zwei gleichberechtigten und gleich selbständigen Reichen der Natur und der Freiheit. In dem letzteren herrscht nur Anlage und Wille; dieser aber muſs sich „im Sittlichen dem Gewissen, das nicht irrt, fügen". Und dies Gewissen „bedarf keines Ahnherrn, mit ihm ist alles gegeben; es hat nur mit der inneren eigenen Welt zu tun".

„Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne Deinem Sittentag"

wie Goethe an anderer Stelle (in seinem Gedichte *Vermächtnis*, *S. W. I* S. 105) sagt. Von der Pflicht heiſst es in Spruch 44: „Erfüllte Pflicht empfindet sich immer noch als Schuld, weil man sich nie ganz genug getan" (vergl. auch 1043), und vom kategorischen Imperativ in 915: „In der Naturforschung bedarf es eines

kategorischen Imperativs so gut als im Sittlichen.“ Auch ist es nicht eigentlich eine Korrektur desselben, wie Loeper (a. a. O. S. 136) meint, sondern nur eine, von Schiller übernommene, andere Wendung des kritischen Autonomiegedankens, wenn 655 definiert: „Pflicht: wo man liebt, was man sich selbst befiehlt.“ [1]) Von dem guten Willen endlich sagt die ‚Geschichte der Farbenlehre‘: „Das Hauptfundament des Sittlichen ist der gute Wille, der seiner Natur nach nur aufs Rechte gerichtet sein kann.“ [2])

Alle diese Belegstellen beweisen nicht und sollen auch nicht beweisen, daſs Goethe in der Ethik ‚Kantianer‘ war. Kants methodische Begründung fehlt durchaus. Auch die Motive sind vielfach verschieden, entsprechend der Grundverschiedenheit von beider Wesen. Kant gehört, um ein Wort Euckens zu gebrauchen, zu den „Kontrastnaturen“, welche „die groſsen Gegensätze verschärft, . . . das Dasein nicht leichter, sondern schwerer gemacht“ haben, während bei Goethe die „synthetische und ausgleichende“, die Gegensätze mildernde, harmonische, lebensfrohe, sonnig heitere Art überwog. [3]) Dagegen beweisen sie allerdings für die zweite Hälfte seines Lebens eine deutliche Annäherung an Kants sittliche Anschauungen. Wie kann man so klaren Zeugnissen gegenüber mit Paulsen behaupten, daſs „vor allem in der praktischen Philosophie“ Goethes und Kants Denkweise geradezu „entgegengesetzt“ gewesen und durch das Verhältnis zu Schiller „vor allem in der Moral“ „nicht so sehr Goethe zu Kant hingeführt, als vielmehr

---

1) Wir benutzen die Gelegenheit, um aus Kants früherer Zeit zwei weitere Belege für die Tatsache nachzutragen, daſs ihm das Verständnis für das Sittlich-Schöne keineswegs gefehlt hat (vgl. oben S. 96ff.). In seinem Kolleg über Anthropologie 1779/80 äuſserte er u. a.: „Alles Sittliche enthält zugleich das Schöne . . . . Auf diese Weise arbeitet der Geschmack der Tugend vor, gibt ihr das Gefällige und macht, daſs sie auch in der Erscheinung gefällt. Denn insofern sie nur durch oder in der Vernunft gefällt, ist sie ein Gebot; ein Gebot aber ist dem Menschen immer verhaſst“ (*Schlapp a. a. O. S. 205*). Und F. W. Förster zitiert in seiner Schrift: *Entwicklungsgang der Kantischen Ethik*, *1894*, *S. 22* folgende Reflexion Kants: „Die Tugend in guter Laune. Je mehr der Mensch dabei ängstlich und gravitätisch tut, desto mehr beweist er, daſs sie nicht mit seiner Neigung verbunden sei, und daß es ein Zwang bei ihm sei.“

2) *Goethes S. W. ed Geiger Bd. 44 S. 56.*

3) *R. Eucken*, *Goethe und die Philosophie.* Festvortrag vor der Goethe-Gesellschaft 1900. Jetzt in Euckens *Gesammelten Aufsätzen* (Dürr, Leipzig, 1903) *S. 65—85;* vgl. S. 83.

Schiller von Kant abgezogen worden ist"?[1]) Dieser und ähnlich lautenden Äufserungen anderer gegenüber war es mir von besonderem Wert, dafs gerade derjenige Forscher, der das von mir zuerst angeschlagene Thema Goethe-Kant gleichfalls zum Gegenstand einer Spezialuntersuchung gemacht, in bezug auf die Ethik zu demselben Ergebnis wie ich gelangt ist: „Im Umgang mit Schiller erkannte er (Goethe) dann die wahre Bedeutung der Kantischen Ethik und fühlte, dafs sein früherer Naturalismus nicht imstande war, sein eigenes Verhalten im praktischen Leben zu erklären. Jedenfalls hat Goethe in der späteren Zeit dauernd an der Verehrung der Kantischen Ethik festgehalten und nur ganz in Schillers Art ihren ‚Rigorismus' zu mildern gesucht". Und zwar habe es sich dabei nicht „um eine blofse äufsere Anpassung" gehandelt.[2])

III. Nur ganz kurz streifen wollen wir das Gebiet des Religiösen. Hier scheinen die Gegensätze zwischen der Naturanlage und Entwicklung beider Denker,[3]) dem Pantheismus des Dichters und dem Moralismus des Philosophen, besonders starke zu sein. Und dennoch meinen wir auch hier einen Einflufs Kants auf den späteren Goethe zu verspüren. Wir verweisen auf Goethes handschriftliche Randbemerkungen zu § 86 der Kritik der Urteilskraft (S. 150 f. dieses Buches), auf die Religion der „Ehrfurcht" in den *Wanderjahren*, auf die höhere Schätzung des ihm früher so unsympathischen Christentums, endlich auf die Äufserungen über das Unsterblichkeitsproblem. Spruch 571 nimmt geradezu Bezug auf den Kritizismus: „Den teleologischen Beweis vom Dasein Gottes hat die kritische Vernunft beseitigt; wir lassen es uns gefallen." Freilich, wenn er dann fortfährt: „Was aber nicht als Beweis gilt, soll uns als Gefühl gelten", so ist das eine Fortbildung, für die der kritische Philosoph wohl persönlich (das sieht man bei seinen Biographen) empfänglich gewesen wäre, die er aber systematisch nicht mitmacht. Interessant ist auch die (bei Reclam fehlende) Äufserung zu Eckermann vom 4. Februar 1829, die J. Cohn (a. a. O. S. 343) anführt: „Die Überzeugung unserer

---

1) *F. Paulsen*, *Goethes ethische Auschauungen*, Festvortrag vor der Goethe-Gesellschaft 1902; jetzt in Bd. 31 der *Deutschen Bücherei* S. 3—40; vgl. S. 7 Anm. Immerhin gesteht Paulsen zu, dafs Goethe „den erziehlichen Wert des kategorischen Imperativs wohl zu schätzen gewufst habe" (ebd. S. 39).

2) *J. Cohn* a. a. O. S. 308 f.; vgl. überhaupt S. 305—315.

3) Über diejenige Kants vgl. die ausführliche Darstellung: *Kants religiöser Entwicklungsgang* in der *Einleitung* zu meiner Ausgabe von Kants *Religion innerhalb der Grenzen usw.* (*Philos. Bibl. Bd. 45*) S. V—XXVII.

Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Tätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag." Interessant wegen der auch hier sich findenden Umbiegung, die Goethe, seiner innersten Natur entsprechend, mit den Kantischen Begriffen vornimmt: ‚Natur' statt ‚Gott', ‚Tätigkeit' statt ‚unendlichen Fortschritts'. Wir schliefsen mit der Goethes religiöse Anschauungen besonders treffend zusammenfassenden Bemerkung aus dem Nachlafs (oben zum Jahre 1813 zitiert): Wir sind naturforschend Pantheisten, dichtend Polytheisten, sittlich Monotheisten. Kants Gottesbegriff dagegen bezieht sich ausschliefslich auf das letztere Gebiet.

IV. Am klarsten vor Augen liegt und am wenigsten bestritten wird Kants Einflufs auf Goethes Ästhetik und die damit zusammenhängende Auffassung der organischen Natur. Hat uns doch gerade hierüber Goethe selbst (s. oben S. 143) aufs deutlichste orientiert. Nicht als ob der kritische Philosoph ihm inhaltlich etwas völlig Neues gegeben hätte. Aber er klärte ihn über sein eigenes „bisheriges Schaffen, Tun und Denken" auf, indem er die beiden unendlichen Welten, Natur und Kunst, selbständig nebeneinander stellte, jede um ihrer selbst willen da sein und beide doch einander in ihrem innersten Wirken verwandt sein liefs. Über die Belebung seiner Naturanschauung durch die ‚Kritik der Urteilskraft' haben wir uns an mehr als einem Orte, namentlich gelegentlich der unter dem Jahre 1817 besprochenen Aufsätze Goethes, geäufsert und sehen daher an dieser Stelle von einer weiteren Erörterung ab. Ebenso haben wir die Vertiefung seiner ästhetischen Grundsätze durch den kantischen Freund (Schiller) an den verschiedensten Stellen [1]) kennen gelernt, auch gesehen, dafs diese Einwirkung bis in seine letzten Jahre angedauert hat.[2]) Wir wollen daher aus dem umfangreichen Material, das aus Goethes Briefwechsel und seinen kunsttheoretischen Schriften weiter herangezogen werden könnte,[3]) nur noch zweierlei herausgreifen: 1. den im

1) Vgl. besonders S. 168 (1796), 173 ff. (1798), 176 Anm. (1799).

2) Vgl S. 199 f. (1827), 204 f. (1830, 1831).

3) z. B. den Anmerkungen zu seiner Übersetzung von *Diderots Versuch über die Malerei*, der *Einleitung in die Propyläen* u. a. Vgl. auch in H. Cohens Werk: *Kants Begründung der Ästhetik* das ganze Kap. IV: *Die kritische Ästhetik, ihre Freunde und ihre Gegner*, und J. Cohn in *Kantstudien X S. 315—240.*

Jahre 1799 für die *Propyläen* verfafsten Aufsatz *Der Sammler und die Seinigen* (IV, 572—589) und 2. einige *Sprüche in Prosa.*

In jenem romanhaft eingekleideten, mit geistreichem Scherz gewürzten Aufsatz, den Schiller als „das heiter und kunstlos ausgegossene Resultat eines langen Erfahrens und Reflektierens“ bezeichnete und höchlich lobte (an Goethe, 20. Juni 1799), während Goethe einen grofsen Anteil an dessen Inhalt und Gestaltung dem Freunde zuschrieb (an Schiller, 22. Juni 1799), hat unser Dichter den ihn durch den Kantianer Schiller vermittelten Grundprinzipien der kritischen Ästhetik den klarsten Ausdruck gegeben. Wir ersuchen den Leser, den prächtigen Aufsatz womöglich ganz, mindestens aber den grundlegenden sechsten Brief (des „Philosophen“) zu lesen. Wir müssen uns begnügen, die am meisten charakteristischen Sätze ohne weitere Erläuterung, deren sie auch nicht bedürfen, aneinanderzureihen: „Wenn der Liebhaber der Kunst das Schöne nicht aufgeben darf, so mufs der Schüler der Philosophie sich das Ideal nicht unter die Hirngespinste verweisen lassen.“ — „Die schönen Künste sind nahe verwandt.“ — „Es gibt einen allgemeinen Punkt, . . . aus welchem alle ihre (sc. der Kunst) Gesetze ausfliefsen: . . das menschliche Gemüt.“ — „Die Kunst ist nur durch den Menschen und für ihn.“ — „Zu dem Ganzen des Menschen mufs das Kunstwerk reden, es mufs dieser reichen Einheit, dieser einigen Mannigfaltigkeit in ihm entsprechen.“ — „Das Göttliche, das wir freilich nicht kennen würden, wenn es der Mensch nicht fühlte und selbst hervorbrächte.“ — „Es gibt keine Erfahrung, die nicht produziert, hervorgebracht, erschaffen wird.“ — „Kein Porträt kann etwas taugen, als wenn es der Maler im eigentlichsten Sinne erschafft.“ — „Die Schönheit . . . gibt dem Wissenschaftlichen erst Leben und Wärme, und indem sie das Bedeutende, Hohe mildert und himmlischen Reiz darüber ausgiefst, bringt sie es uns wieder näher.“

Das sind, in selbständiger Nacherzeugung, die Grundsätze des kritischen Idealismus, der Kant - Schillerschen Ästhetik. Und aus dem ganzen Zusammenhange geht hervor, dafs diese Grundsätze auch die der ‚Weimarischen Kunstfreunde‘ und des Herausgebers der *Propyläen,* eben Goethes selber sind. Ähnliches sprechen die *Sprüche in Prosa* 704—725 aus, von denen wir die wichtigsten hierher setzen: „Wer gegenwärtig über Kunst schreiben oder gar streiten will, der sollte einige Ahnung haben von dem, was die Philosophie in unseren Tagen geleistet hat und zu leisten

fortfährt" (704). „Natur und Idee läſst sich nicht trennen, ohne daſs die Kunst sowie das Leben zerstört werde" (710). „Wenn Künstler von Natur sprechen, subintelligieren sie immer die Idee, ohne sich's deutlich bewuſst zu sein" (711). „Sie bedenken nicht, daſs die Erfahrung nur die Hälfte der Erfahrung ist" (712). „Gerade das, was ungebildeten Menschen am Kunstwerk als Natur auffällt, das ist nicht Natur (von auſsen), sondern der Mensch (Natur von innen)" (716). „Wir wissen von keiner Welt als im Bezug auf den Menschen; wir wollen keine Kunst, als die ein Abdruck dieses Bezugs ist" (717). Endlich 720: „Suchet in Euch, so werdet Ihr alles finden und erfreuet Euch, wenn da drauſsen, wie Ihr es immer heiſsen möget, eine Natur lieget, die Ja und Amen zu allem sagt, was Ihr in Euch selbst gefunden habt." Auch diese Sätze sprechen für sich selbst und sind keines weiteren Kommentars bedürftig. Daſs der Dichter im einzelnen, z. B. über die einzelnen Künste, vielfach ganz andere Urteile fällt als der kritische Philosoph, tut ihrer Übereinstimmung in den Grundprinzipien keinen Eintrag. Daſs auch ganz bestimmte ästhetische Einzelbegriffe Kants wie der des Symbols, auf die Schiller-Goethesche Ästhetik befruchtend gewirkt haben, das ist zuerst von H. Cohen (a. a. O. S. 430 ff.), neuerdings u. a. von Siebeck (a. a. O. S. 35 ff.) und namentlich J. Cohn (a. a. O. S. 331 ff.) dargelegt worden.

Doch wir müssen abbrechen. Das Thema an sich ist unerschöpflich. Was ist das Schluſsergebnis?

Goethe ist kein „Kantianer" im engeren, ja kaum im weiteren Sinne des Wortes gewesen. Dafür ist er zu groſs, dafür der „Verfasser von Werther und Faust" (S. 129) in seiner ganzen Wesensart zu verschieden von dem scharfsinnigen Analytiker der menschlichen Vernunft. Seine im tiefsten Kerne künstlerische, dem Schauen und der Synthese zugeneigte Natur widerstrebt im innersten Grunde dem Trennen und Zergliedern der Begriffe, das der Philosoph betreiben muſs. Insofern war der Kritizismus wirklich, wie man gesagt hat, ein fremder Tropfen in Goethes Blute. Allein, wenn er sich auch nie ganz mit der Philosophie zu vereinigen vermochte, so konnte er sie doch ebensowenig entbehren. Er wuſste wohl, daſs es „eine eklektische Philosophie nicht geben kann", und hat deshalb, als Dichter und Natur„schauer", niemals Anspruch darauf gemacht, das strenge System des kritischen Idealismus seinerseits zu modifizieren, ja es auch nur zu durchdringen. „Wohl aber eklektische Philosophen" (Spruch 447, vgl. auch S. 229),

und in diesem Sinne hat er Kants Lehre „möglichst zu nutzen gesucht". Denn er selbst ist der Eklektiker, wie ihn Spruch 448 definiert: „Ein Eklektiker aber ist ein jeder, der aus dem, was ihn umgibt, aus dem, was sich um ihn ereignet, sich dasjenige aneignet, was seiner Natur gemäfs ist." So hat er durch Kant vor allem sein ästhetisches und naturphilosophisches Denken lebendig anregen und befruchten lassen; auch schon vor der Einwirkung Schillers. Näher getreten aber ist ihm die kritische Philosophie doch erst durch Schiller und in der Gestalt, die sie in Schillers Geist erhalten hatte; und zwar kam zu der Ästhetik und Naturteleologie nun auch die theoretische und ethische Philosophie hinzu.

Goethe hat einmal zu dem jungen Schopenhauer geäufsert: dafs, wenn er eine Seite im Kant lese, ihm zumute würde, als trete er in ein helles Zimmer.[1]) Darin liegt im Grunde dasselbe ausgesprochen, was er noch in seinem letzten Lebensjahre der ‚kritischen und idealistischen' Philosophie zu verdanken bekannt hat: dafs sie ihn auf sich selbst aufmerksam gemacht habe. Ganz sich ihr zu eigen zu geben hinderten ihn die Schranken oder vielmehr die Vielseitigkeit seines eigenen Wesens. Ein so reicher Geist wie er hatte eben an einer Denkweise nicht genug. Wenn er von sich sagen konnte, er sei als Dichter und Künstler Polytheist, als Naturforscher Pantheist, als sittlicher Mensch Monotheist, so waren eben der Dichter und Künstler, der Naturforscher, der sittliche Mensch und, wie wir jetzt hinzusetzen dürfen, auch der Philosoph in ihm nur, um mit ihm selbst zu reden, verschiedene „Richtungen seines Wesens". Dafs auch die Philosophie ihren gemessenen Anteil an diesem Wesen besessen, dafs speziell Kant Goethes theoretisches, ästhetisches, ethisches Denken bedeutungsvoll, jedenfalls in weit stärkerem Mafse, als man früher annahm, beeinflufst hat, das haben hoffentlich die vorstehenden Aufsätze überzeugend dargetan. Goethe selbst wenigstens hat es, wie wir sahen, oft genug dankbar anerkannt, und so hat es auch in seinem Sinne eine tiefere Bedeutung, wenn er Kant einmal „unseren Meister" nennt. Denn „nicht ein jeder, von dem wir lernen, verdient diesen Titel; unsere Meister nennen wir billig die, von denen wir immer lernen" (*Sprüche in Prosa 122*).

Schiller aber ist, wie wir gezeigt haben, der Vermittler zwischen beiden Grofsen gewesen. In Schiller leben — wie K. Lafswitz sich ausgedrückt hat — „Kant und Goethe gemeinsam als die

1) *Schopenhauers S. W.* (*Reclam*) *II 167.*

grofsen Kulturträger des philosophischen und künstlerischen Bewufstseins". Schon aus der einen Tatsache, dafs dies möglich war, dafs der Kantianer Schiller der intimste Freund und Bundesgenosse Goethes werden konnte, ergibt sich, dafs die Gegensätze zwischen Kant und Goethe nicht unüberbrückbar, dafs sie mehr Gegensätze der persönlichen Eigenart und der Methode als der Gesinnung sind, dafs sich vielmehr die Persönlichkeiten beider ergänzen. Darum hatten wir nicht blofs ein historisches, sondern auch ein sachliches Recht zu der Überschrift unserer Arbeit:

Kant — Schiller — Goethe.

Anhang.

I.

Kants persönliches Verhältnis zu Schiller und Goethe.

So viel von den Beziehungen unserer beiden großen Klassiker zu dem kritischen Philosophen zu sagen war, so wenig ist von dem Umgekehrten, nämlich von Kants Verhältnis zu der Person und den Werken Schillers und Goethes, zu berichten.

1. Kant und Schiller.

Kants persönliche Beziehungen zu Schiller liegen klar vor Augen und haben in unserem ersten Aufsatz (S. 3—52) bereits ihre Darstellung gefunden. Wir haben derselben hier nur wenig hinzuzufügen. Zum erstenmal gehört hat Kant von Schillers eben erwachter Begeisterung für ihn wohl durch einen, erst durch die akademische Ausgabe von Kants Briefwechsel (Kants S. W. Bd. XI S. 60) in weiteren Kreisen bekannt gewordenen, Brief Reinholds vom 14. Juni 1789. Dieser berichtet aus Jena: „Schiller, mein Freund und, wie ich nach einer innigen Bekanntschaft mit ihm überzeugt bin, der besten itzt lebenden Köpfen einer, horcht Ihren Lehren durch meinen Mund. Die Universalgeschichte, die er schaffen wird, ist nach Ihrem Plan angelegt, den er mit einer Reinheit und einem Feuer auffaßte, die mir ihn noch einmal so teuer machten. Er hat bereits seine Vorlesungen angefangen mit einem Beifall, den hier noch keiner vielleicht in diesem Grade gefunden hat. Er hat mich gebeten, seine Person unter Ihren warmsten und innigsten Verehrern zu nennen.“ Diese interessante Briefstelle, die zugleich unsere Bemerkungen vom Einfluß der kantischen Geschichtsphilosophie auf Schiller (S. 5 f.) bestätigt und ergänzt, und der in ihr enthaltene ehrfurchtsvolle Gruß hat offenbar den Gegengruß Kants

veranlaſst, den Hufeland unserem Dichter im Spätherbst d. J. überbrachte (S. 5 f. Anm.). — Alles übrige ist unseren Lesern bereits bekannt: Biesters Hinweis auf *‚Anmut und Würde‘* (oben S. 19 f.), Kants Anmerkung in der zweiten Auflage der *Religion innerhalb usw.* (S. 20 f.) nebst seinen Vorarbeiten zu ihr (vgl. S. 21 Anm.), der Eindruck dieser Anmerkung auf Schiller (21), dessen erster Brief an Kant (27 f.), der zweite Brief (35) und Kants endliche Antwort (35 f.), nebst der Nachlaſs-Notiz aus dem 19. der *Ästhetischen Briefe* (36); schlieſslich die Nachricht der Frau Stägemann über Kants Miſsstimmung gegenüber den Xeniendichtern (169 A.).

Ebenso ist Kants tatsächliche Stellung zu dem ethisch-ästhetischen Standpunkt seines groſsen Jüngers in unserem dritten Aufsatz (vgl. besonders S. 100 f.) ausführlich beleuchtet worden. Wie aber stellte sich der groſse Philosoph zu demjenigen, was wir als den wichtigsten Teil von Schillers Lebensarbeit anzusehen gewohnt sind, zu seinen poetischen Werken? Die Antwort, die wir darauf zu geben haben, wird zugleich zum gröſsten Teile für Goethes Dichtung mitgelten müssen.

Zuverlässige Angaben seiner Biographen bezüglich seiner Schätzung unserer beiden klassischen Dichter fehlen leider fast vollständig. Allerdings behauptet Hasse,[1] Goethe und Schiller hätten zu Kants „Lieblingen“ gehört. Allein diese Mitteilung eines auch sonst nicht sehr zuverlässigen Berichterstatters wird durch kein anderes Zeugnis, weder seitens derer, die ihn genauer als Hasse gekannt haben (seiner Biographen Borowski, Jachmann, Wasianski), noch seitens Kants selber, gestützt. Im Gegenteil. Nach allem, was wir sonst über ihn wissen, ist Kant in seinem poetischen Geschmack durchaus ein Mann der alten Schule gewesen, ähnlich seinem groſsen Zeitgenossen auf dem preuſsischen Königsthrone, von dem er einmal auch ein poetisches Machwerk lobend erwähnt. Seine Lieblingsdichter waren vielmehr Haller, Pope und Wieland; daneben schätzte er die Satiriker Liskow, Lichtenberg, Kästner, ja selbst einen — Blumauer, als Fabeldichter auch Voſs und Gellert.[2] Dagegen miſsfällt ihm nicht bloſs Klopstocks Messias,

---

1) *Joh. Gottfr. Hasse, Letzte Äuſserungen Kants von einem seiner Tischgenossen, Königsberg 1804, S. 32.*

2) Nähere Belege und weiteres Material findet man in der äuſserst sorgfältigen Arbeit von *Rosikat, Kants Kritik der reinen Vernunft und seine Stellung zur Poesie* (Königsberger Gymnasialprogramm 1901) S. 38—54. Noch reicheres, wenn auch noch nicht genügend durchgearbeitetes, Material aus

sondern auch Lessings Dramen, z. B. Nathan der Weise. Und von Wieland, der ihm als der gröſste zeitgenössische Dichter gilt (vgl. auch seinen Brief an Reinhold oben S. 130), sagt ihm gerade dasjenige Gedicht, das unserem heutigen Geschmack noch als das relativ beste erscheint, der Oberon, am wenigsten zu. Herder las er nicht mehr, seitdem dessen *Ideen* sein Miſsfallen erregt hatten; zudem besaſs er eine Abneigung gegen reimlose Poesie, die er eine „toll gewordene Prosa" zu nennen pflegte. Ja, in den von O. Schlapp veröffentlichen Stellen aus Kantschen Vorlesungsheften tritt sogar öfters eine Geringschätzung der Dichter und des Dichtens überhaupt, zumal der Tragödie, zutage, sowie eine Vorliebe für Gleichnisse und Metaphern und eine Überschätzung des Moralischen in der Poesie, die im Widerspruch zu seiner eigenen späteren Lehre steht.[1]) Von seinen eigenen poetischen Gelegenheitsversuchen in gereimten Alexandrinern, die man heute am besten in der Akademie-Ausgabe seiner Werke (XI, S. 421—423) zusammengestellt findet — es sind Denkverse zu Ehren verstorbener Kollegen — wollen wir lieber schweigen.

Aber wüſsten wir auch nichts von allen diesen Zeugnissen, die aus den angeführten Schriften von Rosikat und Schlapp leicht noch ergänzt werden können, so würde zur Kennzeichnung seines praktischen Kunsturteils allein das Lob genügen, das er in der Kritik der Urteilskraft (S. 180) folgendem Verse eines ungenannten Dichters spendet: „Die Sonne quoll hervor, wie Ruh' aus Tugend quillt." Was ihm als schönes dichterisches Bild, erscheint uns als Gipfel der Geschmacklosigkeit! Gewiſs läſst sich manches zur Erklärung dieses bei dem groſsen Kunsttheoretiker doppelt merkwürdigen Mangels an poetischem Geschmack anführen. Vor allem ist nicht zu vergessen, daſs Kant ein volles Vierteljahrhundert vor Goethe geboren und mehr denn ein Menschenalter älter als Schiller ist, und daſs sich im Alter der Geschmack selten noch ändert. Ferner daſs ihn, als die bedeutendsten Werke Goethes und Schillers erschienen, die eigene gewaltige Geistesarbeit in Anspruch nahm und später die Schwäche des Alters befiel. Das alles kann jedoch an der Konstatierung der leidigen Tatsache nichts ändern, daſs er unsere beiden gröſsten

---

seinen Vorlesungen, findet sich bei *O. Schlapp, Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft. Göttingen 1901;* vgl. besonders die Zusammenfassungen S. 112, 297ff., 419f.

1) Schlapp a. a. O. S. 71 A. 2, S. 100f. 174f. 194f..

Poeten als Dichter nicht geschätzt, ja kaum gekannt hat. Das geht zum Überfluſs und am beweiskräftigsten aus seinem einzigen Briefe an Schiller hervor. Wie redet er den Dichter der Räuber, des Don Carlos, der ‚Künstler' an? Als den „Gelehrten und talentvollen Mann" (!), mit dem „die Bekanntschaft und das literärische Verkehr . . . anzutreten und zu kultivieren" ihm „nicht anders als sehr erwünscht sein" könne (S. W. XII S. 10 f.). Und das tut derselbe Mann, der Wieland durch seinen Schwiegersohn Reinhold den „innigsten Dank für das mannigfaltige Vergnügen" sagen lieſs, das ihm dessen „unnachahmliche" Schriften bereitet hätten. Sodann folgen in dem Briefe an Schiller hauptsächlich Bemerkungen über eine Abhandlung — ‚Über den Geschlechtsunterschied in der organischen Natur', die er in den ihm zugesandten *Horen* gefunden, weiter Sätze, die allein dem Herausgeber dieser Zeitschrift gelten, und zum Schluſs der Wunsch „Ihren Talenten und guten Absichten angemessener Kräfte, Gesundheit und Lebensdauer". Man begreift, daſs dieser Brief, trotz des darin enthaltenen Lobes der Ästhetischen Briefe, keinen begeisternden Eindruck auf den Freund Goethes mehr machen konnte.

2. Kant und Goethe.

Was aus Kants persönlichem Verhältnis zur Poesie für seine Schätzung Schillers folgt, gilt in erhöhtem Maſse für Goethe. Schiller hatte immerhin seit 1790 der poetischen Produktion fast völlig entsagt und war, wenn auch kaum ein „Gelehrter" im Sinne der Universitätsweisheit, so doch fast ausschlieſslich philosophischer Schriftsteller geworden. Goethe aber kam weder als Dichter noch als Naturforscher für Kant in Betracht. So konnte Goethe denn in seinen letzten Jahren auf die Frage seines Eckermann, ob er je zu Kant ein persönliches Verhältnis gehabt, erwidern: „Nein, Kant hat nie Notiz von mir genommen". (Gespräch mit Eckermann, 11. April 1827.)

In der Tat kommt denn auch Goethes Name nirgends in Kants Werken vor. Und doch ist ihm derselbe mindestens bei vier Gelegenheiten bestimmt vor Augen gekommen, wie wir jetzt mit Sicherheit aus seinem Briefwechsel beweisen können. 1. Am 18. Februar 1775 schreibt Hamann an Kant: Man habe ihm im Buchladen „zu des Herrn Nicolai Leiden und Freuden über D. Goethe lieben Werther Hoffnung gemacht"; er habe aber umsonst bis zum Abend auf das Buch gewartet, da es noch

bei Kant liegen solle. 2. Am 7. Juli 1776 schreibt A. Rode vom Dessauer Philanthropin, für das sich bekanntlich damals Kant sehr interessierte, u. a.: „Wylandt (sic!) und Goethe sind nicht bei dem Examen gegenwärtig; eine Krankheit des Herrn Herzogs von Weimar — dessen *Protegés* jetzt beide sind — hat es verhindert.“ 3. Mendelssohn beschreibt Kant am 16. Oktober 1785 Jacobis Schrift über Spinoza als „ein seltenes Gemisch, eine fast monströse Geburt: der Kopf von Göthe, der Leib Spinoza, und die Füſse Lavater“. Endlich 4. teilte ihm Reinhold, wie wir bereits wissen, an demselben 14. Juni 1789, an dem er ihm Schiller empfahl (s. oben S. 141), mit, daſs u. a. Goethe seiner (Reinholds) Schrift über die Schicksale der kantischen Philosophie seinen Beifall geschenkt habe. Was läſst sich aus diesen vier Briefstellen für unser Thema gewinnen?

Zunächst nicht mehr und nicht weniger, als daſs Kant zu verschiedenen Malen bestimmt von Goethe gehört hat. Indes können die zweite und die vierte (von uns überdies S. 141 schon berücksichtigte) Briefstelle kaum für eine nähere Stellungnahme des Philosophen zu dem Dichter ins Gewicht fallen. Was die dritte angeht, so wäre zu prüfen, ob Kants Urteil über den Mendelssohn-Jacobischen Streit, wie es in seinem Aufsatz: *Was heiſst sich im Denken orientieren?*[1]) und in brieflichen Äuſserungen an Bekannte zum Ausdruck kommt, irgendwie, mittelbar oder unmittelbar, auf Goethe Bezug nimmt. Eine bestimmte Anspielung dieser Art findet sich jedenfalls nirgendwo. Die scharfe Absage an den Spinozismus (S. 159 Anm. der Kantischen Schrift) trifft Goethe freilich sachlich mit, und die Verteidigung des Vernunftglaubens gegen die „Genieschwünge“ und die „Gesetzlosigkeit im Denken“ könnte allenfalls auch auf ihn bezogen werden; wie ja auch die abfällige Beurteilung von Herders *Ideen* deren damaligen Bewunderer Goethe tatsächlich mitverurteilt (vgl. unsere Ausführungen oben S. 134—137). Aber weitergehende Schlüsse lassen sich daraus nicht ziehen.

Etwas anders steht es mit der ersten Briefstelle, aus dem Jahre 1775. Denn, wenn Kant, der überhaupt namentlich in seinen jüngeren Jahren, viel, ja nach Hamann „alles“ las und in dem Kanterschen Buchladen, dem damaligen Sammelpunkt der Königsberger Gelehrten, die gesamten literarischen Novitäten des Jahres

1) Vgl. die Einleitung zu meiner Ausgabe dieser Schrift in *Philos. Bibl. Bd. 46c S. XXVII—XXXVIII*, in der Schrift selbst besonders S. 158ff.

durchzugehen pflegte, sich für Nicolais Persiflage von ‚Werthers Leiden' interessiert hat, so ist doch wohl mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen, daſs er den Goetheschen Roman selbst erst recht gelesen hat. Dann aber ist es leicht möglich, daſs seine späteren abfälligen Bemerkungen über die empfindelnden Romane, die mit edlen Gesinnungen tändeln, in der Tat aber das Herz welk und für die strenge Vorschrift der Pflicht unempfindlich . . . machen" (*Kritik der Urteilskraft* S. 127 f., vgl. *Kritik der praktischen Vernunft* S. 111 und 195 f.) auf den ‚Werther' gehen, zumal da sich schon in einem Vorlesungsheft aus dem Jahre 1779 — wo Goethes Werk noch zu den populärsten Romanen gehörte — ganz ähnlich lautende Ausführungen finden (vgl. *Schlapp* a. a. O. S. 170 f.). Denn das ist keine Frage, daſs, wie schon der männliche Lessing, so erst recht Kant nach seiner ganzen Geistesart dem literarischen ‚Sturm und Drang' der 70er Jahre, vor allem aber aller Sentimentalität schroff gegnerisch gegenüberstand. Der mehrfach erwähnte Schlapp faſst das Ergebnis seiner dahingehenden, zahlreiche Belege aus Kants gleichzeitigen und späteren Vorlesungen bringenden Untersuchungen in die Worte zusammen: „Von einem Verständnis für die mit dem Sturm und Drang aufs innigste verbundene Forderung einer nationalen Dichtung, für die Bewunderung der Urwüchsigkeit Homers, der erhabenen Poesie der Hebräer, der Romantik der Volksballade, der Empfindsamkeit von Richardson, Sterne und Young findet sich bei Kant keine Spur. Auch seine Würdigung Shakespeares beschränkt sich auf die landläufigen Entschuldigungen seiner ‚Fehler' " (a. a. O. S. 421). Wie hätte auch Kant, der einmal an Beck schreibt: daſs „bloſse Mathematik die Seele eines denkenden Menschen nicht ausfülle", daſs vielmehr noch etwas anderes die „übrigen Anlagen" des Gemütes beschäftigen müsse, „und wenn es auch, wie bei Kästner, nur Dichtkunst wäre" (*Akad.-Ausgabe XI, S. 277*), wie hätte er der ganz anders gearteten Auffassung eines Goethe (im *Götz*) gerecht werden können: „So fühl ich denn in dem Augenblick, was den Dichter macht, ein volles, ganz von einer Empfindung volles Herz!"

Und doch ist gerade Kant in seiner Kritik der Urteilskraft so tief, wie kein anderer deutscher Ästhetiker vor ihm, in das Wesen des dichterischen Genius eingedrungen. Er hat, wie Goethe selbst ihm im 19. Buche von *Wahrheit und Dichtung* nachrühmt, das Wort Genie, das durch die „Original"- und „Kraft-Genies" der

70 er Jahre in Miſskredit gekommen war, wieder zu Ehren gebracht, indem er den groſsen Satz aussprach, daſs das Genie es ist, durch welches die Natur der Kunst die Regel gibt [1]) und so „den durch eine tiefere Philosophie neugegründeten Sinn fürs Höchste und Beste wieder glücklich herstellt". Er hat das Fundament der klassischen Ästhetik gelegt, der unsere groſsen Dichter nachlebten, er hat, um mit Windelband zu reden, „den Begriff der Goetheschen Dichtung konstruiert". Es war ein ewig bedauernswertes, fast tragisch zu nennendes Zusammentreffen der Umstände, daſs der groſse Denker den groſsen Künstler, der vor allen anderen seinem Begriff konkretes Leben verlieh, weder näher gekannt, noch — was wichtiger ist — in seiner Gröſse erkannt hat.

1) Kr. d. U. § 46. Vgl. den Artikel *Genie* in dem Sachregister zu meiner Ausgabe der *Kritik der Urteilskraft*, ferner die bereits angeführten Spezialschriften von *Schlapp* und *Schöndörffer*.

II.

Publikationen aus dem Goethe-National-Museum (Goethehaus).

Von unmittelbarstem Interesse war es für mich und wird es für den Leser sein, einen Einblick in des Dichters philosophische Werkstatt oder, wenn man lieber will, einen Überblick über sein philosophisches Handwerkszeug, ich meine seine Bibliothek, zu erhalten, wie er mir durch die Güte des Herrn Geheimrat C. Ruland zuteil wurde, der mich nicht bloſs in den geheiligten Räumen herumführte, sondern auch durch leihweises Überlassen der gewünschten Exemplare aus Goethes philosophischem Bücherschatz sowie des von ihm selbst angefertigten sorgfältigen handschriftlichen Katalogs unterstützte. Ich gebe zunächst

I. einen summarischen Bericht über Goethes philosophische Bibliothek überhaupt, unter Hervorhebung des Wichtigeren;

II. einen ausführlichen Bericht über die in Goethes Besitz gewesenen Werke Kants, woran sich

III. ein solcher über einige kleinere auf Kant bezügliche Schriften schlieſsen soll.

1. Goethes philosophische Bibliothek.

Goethes philosophische Bücherei, die in einer ziemlich dunkeln Ecke des von Bücher-Repositorien erfüllten, engen Bibliothekzimmers im Goethehause untergebracht ist, zählt nach Rulands Katalog 176 Nummern mit über 200 Bänden, wozu dann noch die nicht in denselben aufgenommenen, verhältnismäſsig wenig zahlreichen Schriften der alten Philosophen (10 Nummern mit 17 Bänden) kommen, also im ganzen: 186 Nummern mit ca. 220 Bänden.

Die in dem philosophischen Katalog verzeichneten Schriften, mit denen wir es zunächst zu tun haben, sind von sehr ungleichem Werte. Neben den Werken hervorragender Philosophen befindet

sich eine grofse Anzahl von Büchern, zum Teil auch Abhandlungen und Programmen (namentlich aus Goethes späteren Jahren), die, gröfstenteils von ihren Verfassern selbst „dem allverehrten Dichterfürsten" gewidmet, längst im Grabe verdienter Vergessenheit schlummern. Aus diesen bilden wir eine erste Rubrik und geben von ihnen nur die Namen der Verfasser; wir fügen dem noch einige Namen bei, die zwar (wie Hamann, Herder u. a.) sehr bekannt sind, deren in dem Katalog aufgeführte Schriften sich jedoch nicht auf Philosophisches in strengerem Sinne beziehen. Unter diese erste Rubrik a) gehören:

Abaris, Abaldemus, Ancillon, von Auersperg, Bachmann, Ballanche, von Berger, von Bonstetten, Boscovick, von Buquoy, Caesar, Carové, Carus, Claudius, Digbaeus, Dissling, Eschenmayer, Hamann, Heinroth, Herder (*Vom Einflufs der Regierung auf die Wissenschaften usw.* Berlin 1780), Hinrichs, Hoerstel, Hoffmann, Jens, Kanne, Kayssler, Kirsten, Körte, Lautier, Leroux, Lichtenstädt, Lilie, Lommatzsch, Luden, Meiners, Morgenstern, Moritz, A. H. Müller (*Lehre vom Gegensatze I;* vgl. oben S. 194) Johannes Müller (*Über die phantastischen Gesichtsvorstellungen*, Coblenz, 1826), Naumann, Plessing, E. Reinhold, Rottmanner, Scaliger, Schad, Scheidler, Schelver, Schlosser, C. A. Schmid, C. C. Schmid, von Schütz, Schubarth, Sederholm, Stark, Steifensand, Spen, Tourtual, Ulrich, Wagner, W. E. Weber, Werneburg, Willemer, Windischmann, Woltmann. Im ganzen 92 Nummern, demnach etwas über die Hälfte; dazu kommen noch 16 Anonyma ohne besondere Bedeutung, sodafs noch 68 Nummern übrig bleiben, die wir genauer verzeichnen, Kant und einige Kantiana den Abschnitten II und III vorbehaltend.

b) Von philosophischen Zeitschriften hat Goethe gehalten oder zugesandt bekommen:

1. Niethammers Philosophisches Journal 1795—1798. 10 Bde. (vgl. S. 170).
2. Schellings Zeitschrift für spekulative Physik. Jena 1800—1801. 2 Bde.; dies., neue Folge. Tübingen 1802.
3. Schelling und Hegel, Kritisches Journal der Philosophie. Tübingen 1802—1803. 2 Bde.

c) Von vorkantischen Werken besafs Goethe:

1. Baumgarten, Metaphysica. Halle 1768.
2. Giordano Bruno, Versuch von Übersetzungen aus dessen Werke vom Dreifachen. s. l. et. a. (Ausschnitt.)
3. Thomas Campanella, De sensu rerum 1620; angebunden: C. Apulei Philosophi Platonici Apologia ed. Casaubonus 1594.
4. Cardanus, De subtilitate 1554. Mit der Gegenschrift Scaligers von 1612.
5. Hobbes, Elementa Philosophica de Cive. 1669.
6. Lambert, Neues Organon. 1764.

7. Malebranche, De Inquirenda Veritate. 1690.
8. Spinoza.
α) B. d. S., Opera Posthuma 1677. 1 Bd. 4⁰.
β) Opera, quae supersunt omnia ed. Paulus. Jena 1802/3. 2 Bde. 8⁰.

d) von gleichzeitigen und nachkantischen:

9. Von F. Baader zwei kleinere Schriften (von 1797 und 1809); vgl. oben S. 169 und 202.
10. Beneke, Psychologische Skizzen I. 1825 (vgl. S. 237).
11. Condorcet, Entwurf usw. übersetzt von Posselt. 1796.
12. V. Cousin, Cours de Philosophie. Paris 1828, mit der eigenhändigen Widmung Cousins.
13. Von Fichte 10 Schriften:
Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794, Über den Begriff der Wissenschaftslehre, Grundlage des Naturrechts, Appellation an das Publikum, Der geschlossene Handelsstaat, Die Bestimmung des Menschen, Antwortschreiben an Reinhold, Nicolais Leben und sonderbare Meinungen, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Wesen des Gelehrten. (Es fehlen also die *Reden an die deutsche Nation!*)
14. Fries, Wissen, Glaube und Ahndung. Jena 1805.
15. Von Hegel drei:
Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems, Phänomenologie des Geistes (1807), Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827), das letztere mit der Widmung: „seinem vieljährigen, höchstverehrtem Freunde usw.“
16. Jacobi, 7 Einzelschriften von 1786—1811 und *Werke* Lpz. 1812—19. 6 Bde.
17. Köppen, Schellings Lehre usw.
18. K. C. F. Krause, Die Grundwahrheiten der Wissenschaft. Göttingen 1829.
19. Maimon, Versuch einer neuen Logik. 1794.
20. Oken, Über das Universum, und: Lehrbuch der Naturphilosophie.
21. (Pestalozzi), Meine Erfahrungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechtes. Zürich 1797.
22. C. L. Reinhold, Sendschreiben an Lavater und Fichte 1799.
23. Von Schelling 6 Schriften:
Ideen zu einer Philosophie der Natur, Von der Weltseele, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Bruno, Philosophie und Religion, und die Gegenschrift gegen Jacobi von 1812.
24. Schopenhauer: Über die vierfache Wurzel usw. 1810 und Die Welt als Wille und Vorstellung Lpz. 1819 (oben S. 229).
25. Steffens, Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft. 1806. (vgl. oben S. 197f.)
26. Stiedenroth, Psychologie I 1824 (vgl. oben S. 235).

27. Swedenborg, Irdische und himmlische Philosophie, herausg. von Öttinger (1766).

e) von antiken Philosophen bezeichnete mir Geh. Rat Ruland folgende als in Goethes Bibliothek vorhanden:

28. Aristoteles.
 α) Politik und Fragmente der Ökonomik, übers. Schlosser 1798.
 β) Politicorum libri VIII ed. Göttling. Jena 1824.
 γ) Oeconomica ed. Göttling. Jena 1830.

29. Plato.
 α) Auserlesene Gespräche übers. Graf Stolberg 1796—97.
 β) Briefe übers. Schlosser 1795.
 γ) Phädon übers. Lindau 1804.
 δ) Timäus ed. Lindau 1828.

30. Die Weisheit des Empedokles, von Lommatzsch 1830.
31. Epicteti Encheiridion ed. Heyne 1783.
32. Proclus, ed. Creuzer und Voemel. 4 Bde. 1820—25.

Von ihnen waren aber 28α) und 29α) β) δ) nicht einmal aufgeschnitten und scheint nur Epiktets Handbüchlein, nach zahlreichen energischen Bleistiftanstreichungen zu urteilen, fleifsig benutzt worden zu sein.

2. Die in Goethes Besitz gewesenen Schriften Kants.

Goethe besafs von Kants Werken:

1. die Kritik der reinen Vernunft, in dritter Auflage (1790),
2. die Kritik der Urteilskraft, in erster Auflage (1790),
3. die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in dritter Auflage (1792),
4. und 5. die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, in erster (1786) und zweiter (1787) Auflage.

1. Kritik der reinen Vernunft.

Wir vermuteten, dafs Goethe bei Anfertigung seines Inhaltsverzeichnisses (s. S. 146 f.) die zweite Auflage der Kritik vor sich gehabt habe. Da die dritte bekanntlich nur ein Abdruck der zweiten (mit Ausmerzung einiger Druckfehler) ist, so macht dies sachlich keinen Unterschied, und wird durch das Erscheinungsjahr der dritten (1790) die Wahrscheinlichkeit der späteren Abfassung (oben S. 148 ff.) nur verstärkt.

Noch über zweiundeinhalb Jahrzehnte später erfreuten Goethe, wie wir damals bemerkten, die bei dem ersten Studium der Vernunftkritik wie der Kritik der Urteilskraft angestrichenen Stellen. Ich setze voraus, dafs es auch das Interesse unserer Leser

erregen wird zu sehen, welche Stellen aus den hervorragendsten Werken des grofsen Philosophen dem grofsen Dichter bei der — vermutlich ersten — Lektüre besonders bemerkenswert erschienen sind. Es sind allerdings der Bleistiftstriche unter den Zeilen und am Rande so viele, dafs eine genaue Angabe der Zeilen oder gar ein Abdruck sämtlicher Stellen sehr viele Seiten in Anspruch nehmen würde. Wir geben daher nur die von Goethe durch doppeltes Anstreichen besonders ausgezeichneten Stellen wortgetreu und in Sperrdruck, während wir uns bei den zahlreichen übrigen auf kurze inhaltliche Wiedergabe beschränken. Die Seitenzahlen sind die der Goethe vorliegenden dritten, also identisch mit denen der zweiten Auflage.

Aus der Vorrede sowie aus der transzendentalen Ästhetik ist nichts, aus der Einleitung nur die wichtige Definition von ‚transzendental' (S. 25) unterstrichen. Bei weitem der gröfste Teil der angestrichenen Stellen steht in demjenigen Abschnitte des Werkes, den wir wegen seiner grofsen Schwierigkeiten von dem Dichter gerade am wenigsten „durchdrungen" glaubten: der transzendentalen Analytik. Im allgemeinen hat Goethe hierbei einfach, dem Gang der Hauptgedanken folgend, die leitenden Worte durch Unterstreichen hervorgehoben; ich fand z. B., dafs die Striche sich vielfach mit denen deckten, die ich selbst bei einer früheren Lektüre des Werkes vorgenommen hatte. Aus dem ersten Kapitel und den beiden ersten Paragraphen (13 und 14) hat Goethe angemerkt:

Die Aufgabe der allgemeinen Logik als Analytik und negativer Probierstein der Wahrheit (S. 84) und ihren Mifsbrauch „als vermeintes Organon", wodurch sie zur Dialektik wird (85), die nähere Beleuchtung dieses Gegensatzes und Erklärung dieser Einteilung (87 f.), die Ableitung der transzendentalen Analytik aus einer Idee des Ganzen der apriorischen Verstandeserkenntnis (89, vgl. 92: aus einer absoluten Einheit des Verstandes) und daher systematischer Zusammenhang derselben, Einteilung in Analytik der Begriffe und der Grundsätze (90), Analytik = Zergliederung des Verstandesvermögens selbst (90), die Gegenüberstellung der intuitiven, rezeptiven, unmittelbaren Anschauung und der diskursiven, spontanen, mittelbaren Begriffe (93), die Definition des Verstandes als des Vermögens zu urteilen (94). Weiter die Erklärung der Synthesis des Mannigfaltigen der reinen Anschauung durch die Einbildungskraft und des „auf Begriffe Bringens" derselben

(103 f.), die Unterscheidung von Prädikabilien und Prädikamenten (108), von transzendentaler und empirischer Deduktion (117), Formen der Sinnlichkeit und Begriffen des Verstandes, Materie und Form der Erkenntnis (118), die „Eröffnung“ der Erkenntnis durch die Sinneneindrücke, über den „andern Geburtsbrief“ der reinen apriorischen Begriffe (119), die „tief eingehüllte“ und doch „unumgänglich notwendige“ transzendentale Deduktion derselben, im Gegensatz zu der „unmittelbar evidenten“ geometrischen Erkenntnis (120 f.), in der Raum und Zeit den „Erscheinungen“ „objektive Gültigkeit“ verleihen (121 f.). Dementgegen bei den Kategorien die Schwierigkeit, „wie subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben“ (122). Aus dem Schluſs dieses Abschnittes endlich noch die Bemerkung über Lockes „der Schwärmerei Tür und Tor öffnenden“ Empirismus und Humes gänzlichen Skeptizismus, zwischen welchen beiden Klippen Kant die menschliche Vernunft „glücklich durchbringen“ will, und die sich ausschlieſsende Erklärung der Kategorien als Begriffe von einem Gegenstande überhaupt (128).

Besonders zahlreiche Anstriche enthält sodann die nun folgende, in der zweiten Auflage vollständig umgearbeitete ‚Transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe‘, besonders in den §§ 15—17: die den Begriff einer Verbindung erst möglich machende synthetische Einheit des Mannigfaltigen als ein Akt der Selbsttätigkeit des Subjekts (129—131), das ‚Ich denke‘ als reine (ursprüngliche) Apperzeption und transzendentale Einheit des Selbstbewuſstseins, im Gegensatz zu der Zerstreutheit des empirischen Bewuſstseins (132 f.), die synthetische Einheit der Apperzeption als höchster Punkt und oberster Grundsatz der menschlichen Erkenntnis, der Verstand als das Vermögen a priori zu verbinden (134 f.). Freilich kann „unser“ Verstand nur „denken“ und muſs „die Anschauung in den Sinnen suchen“; anschauen würde ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewuſstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde“ (135; vgl. unsere Ausführungen oben S. 223 f.). Wie in bezug auf die Sinnlichkeit unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit, so steht in Beziehung auf den Verstand „alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption“ (136). Die Möglichkeit des Verstandes, als des Vermögens der Erkenntnisse,

beruht auf dieser Einheit des Bewuſstseins; der an sich noch keine Erkenntnis darstellende Raum bedarf ihrer, um ein Objekt für mich zu werden (137 f.); am Schluſs von § 17 wieder die Gegenüberstellung „unseres“ menschlichen, „bloſs denkenden“ zu einem möglichen „anschauenden“ Verstande. — In den §§ 18 und 19 ist nichts angestrichen, dagegen neben der jeweiligen Überschrift am Rande ein Fragezeichen angebracht, als ob die „objektive“ Einheit des Selbstbewuſstseins und deren Ausdruck in der „logischen Form aller Urteile“ dem Dichter nicht in den Sinn gewollt hätte. Von § 21 ist der Schluſsgedanke angemerkt, daſs sich für Art und Zahl der Kategorien ebensowenig ein Grund angeben lasse, als für Zeit und Raum als einzige Formen unserer Anschauung (146). Besonders stark mit Strichen versehen ist § 22, der die Anwendung der Kategorien nur auf Erfahrungsgegenstände behandelt, so: der Unterschied von Denken und Erkennen (146), mathematische Begriffe sind nur durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung Erkenntnisse (147). Wie Raum und Zeit auſserhalb der Sinne gar nichts vorstellen, so sind die Kategorien ohne Anwendung auf sinnliche Anschauung leere Gedankenformen ohne objektive Realität (§ 23, 148 cf. 149 f.). Die transzendentale Synthesis der produktiven Einbildungskraft (151 f.), der Verstand als den inneren Sinn bestimmend (153) mit dem Beispiel 155 Anm.; auch unser eigenes Subjekt können wir nur als Erscheinung, nicht als Ding an sich erkennen (Schluſs von § 24, S. 156). Aus § 26 ist besonders hervorgehoben, daſs „alles, was unseren Sinnen nur vorkommen mag, unter den Gesetzen stehen müsse, die a priori aus dem Verstande entspringen“ (160). Weiter hat Goethe angemerkt, daſs die Kategorien der Natur Gesetze a priori vorschreiben (163), die nur relativ, mit Bezug auf unseren Verstand, existieren, nicht etwa den Dingen an sich selbst zukommen, wie auch die Erscheinungen nur Vorstellungen von den Dingen sind und die Einbildungskraft von Verstand und Sinnlichkeit abhängt (164). Eine spätere Stelle (165), daſs der reine Verstand nur Gesetzmäſsigkeit der Natur überhaupt, nicht aber besondere Gesetze vorschreiben könne, ist von Goethe mit einem Fragezeichen versehen! § 27: Die Erkenntnis auf Erfahrung eingeschränkt, aber nicht „alle“ von ihr entlehnt (166); wenn aber die reinen Verstandesbegriffe (wie die Formen der sinnlichen Anschauung) nicht erst durch die Erfahrung möglich gemacht werden, so bleibt nur das zweite übrig:

„dafs nämlich die Kategorien von seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten“ (167).

Auch die ‚Analytik der Grundsätze‘ weist noch viele Anstreichungen auf, so namentlich in der ‚Einleitung‘: Das Verhältnis von Verstand und Urteilskraft (171), die letztere will nicht belehrt werden, sondern ist, wie der Mutterwitz, eine nur zu übende Naturgabe (172), daher oft bei sehr Gelehrten nicht zu finden (173, Anm.). Beispiele ihr „Gängelwagen“; Philosophie weniger als Doktrin denn als Kritik notwendig (174). Eigentümlichkeit der Transzendental-Philosophie, dafs sie aufser den reinen Begriffen auch noch die Bedingungen ihrer Anwendung aufzeigen kann; daher Einteilung in Schematismus und Grundsätze des reinen Verstandes (175).

Je weiter wir jedoch vorwärts dringen, desto mehr nimmt von jetzt an die Zahl der angestrichenen Stellen ab: Definition des Schema (177). Ein Fragezeichen neben dem kantischen Satz, dafs eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen vermittels der transzendentalen Zeitbestimmung möglich sei (178), ein eben solches neben einem ähnlich lautenden Satze der folgenden Seite (179). Das Schema blofs ein Produkt der Einbildungskraft, wie denn z. B. „das Schema des Triangels niemals anderswo als in Gedanken existieren kann“ (180), Unterschied von Schema und Bild (181). Das reine Schema der Gröfse die Zahl; bezweifelt wird hierbei von Goethe durch ein beigeseztes Fragezeichen, dafs „ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge“ (182). Von den einzelnen Schematen angestrichen ist nur das der Substanz als der Beharrlichkeit des Realen in der Zeit (183).

System der Grundsätze: Der Satz des Widerspruchs als allgemeines und völlig hinreichendes Prinzip aller analytischen Erkenntnis, aber deshalb auch blofs in die Logik gehörend (189 bis 191). Im synthetischen Urteile kommt der innere Sinn und seine Form, die Zeit, hinzu (194). Wenn aber nicht blofs mit Vorstellungen gespielt, sondern ein Gegenstand gegeben werden soll, so mufs seine Vorstellung auf Erfahrung bezogen werden, selbst die von Raum und Zeit; die Möglichkeit der Erfahrung erst, die ihrerseits auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen beruht, verleiht ihnen objektive Realität (195 f.). Der Raum ist Bedingung der Erscheinungen (196). Alle Naturgesetze stehen unter höheren

Grundsätzen des reinen Verstandes (198), Einteilung derselben in mathematische und dynamische (199), nur die ersteren enthalten unmittelbare Evidenz (200). — Von den Grundsätzen selbst angestrichen sind nur die der extensiven (202) und der intensiven (207) Gröſse, sowie einige grundlegende Termini: Zahlformel (206), Antizipation (208), intensive Gröſse (210), Kontinuität, flieſsende Gröſsen (211) und die Schluſsbemerkung der ‚Antizipationen der Wahrnehmung' S. 218. Ferner die Charakterisierung der beiden mathematischen Grundsätze als konstitutiver (221), der übrigen als regulativer und als Analogien der Erfahrung (222); das Paradoxon: nur das Beharrliche wird verändert (230), die Bemerkung, daſs des Verstandes erstes Geschäft nicht sei, die Vorstellung deutlich, sondern sie und die Erfahrung überhaupt erst möglich zu machen (244), die Zeitfolge das einzige empirische Kriterium der Wirkung, die Kausalität als auf den Begriff der Handlung, der Kraft und zuletzt der Substanz führend (249), dieser „fruchtbaren Quelle der Erscheinungen (250). — Von den späteren Sätzen interessiert Goethe der zur ‚Widerlegung des Idealismus' aufgestellte Lehrsatz (275), nebst einigen Erläuterungen: von der Beharrlichkeit der Materie im Begriff der Substanz (278) und dem Kriterium der Notwendigkeit in dem Gesetze der Kausalität: daſs alles, was geschieht, hypothetisch notwendig ist (280), die vier Sätze: in mundo non datur hiatus, saltus, casus, fatum (282), eine Bemerkung über die Armseligkeit unserer gewöhnlichen Schlüsse (283), die Definition eines mathematischen Postulats (287), die nochmalige Bezeichnung der Kategorien als an sich bloſser Gedankenformen und nicht Erkenntnisse (288), endlich die Schluſsfolgerung des ganzen Abschnittes, daſs alle Grundsätze des reinen Verstandes nichts weiter als Prinzipien a priori der Möglichkeit der Erfahrung seien (294).

Aus dem folgenden Kapitel (Unterscheidung in Phaenomena und Noumena): „Wir haben nämlich gesehen: daſs alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem anderen Behuf als lediglich zum Erfahrungsgebrauch" (295). Die Grundsätze enthalten gleichsam das reine Schema zur möglichen Erfahrung, sie sind insofern der Quell aller Wahrheit (296). „Der bloſs mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand, der über die Quellen seiner eigenen Erkenntnis nicht nachsinnt", kann „zwar sehr gut fort-

kommen, eines aber gar nicht leisten, nämlich, sich selbst die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen und zu wissen, was innerhalb oder aufserhalb seiner Sphäre liegen mag" (297). Unterschied des empirischen und transzendenten (Kant sagt: transzendentalen) Verstandesgebrauchs (289). Das aus dem vorigen entspringende ‚Resultat' der Analytik (303). Die reinen Kategorien von transzendentaler Bedeutung, nicht transzendentalem Gebrauch (305).

Aus dem Anhange endlich (Amphibolie der Reflexionsbegriffe) hat sich Goethe die Leitworte des Gedankenganges angemerkt, der zu dem Begriffe der ‚transzendentalen Überlegung' führt (316 f.) und aus der ‚Anmerkung' die schon oben S. 231 von uns angezogene Stelle: „Ins Innere der Natur usw." (S. 334) durch doppeltes Anstreichen ausgezeichnet.

Hiermit endet die Analytik. Von der transzendentalen Dialektik hat Goethe nur auf der ersten Seite der Einleitung (350) den Satz unterstrichen, dafs, „die Sinne nicht irren", aber nicht darum, weil sie jederzeit „richtig", sondern weil sie „gar nicht" urteilen. Dann folgt eine mächtige Lücke bis S. 491 ff. Hier, in dem Abschnitt ‚Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite' sind mehrere Stellen mit Braunstift — wir dürfen also wohl annehmen, bei anderer, höchst wahrscheinlich späterer Gelegenheit — notiert. Sie handeln (491, zweite Hälfte) von der Wichtigkeit der letzten und höchsten Fragen, „um deren Auflösung der Mathematiker gerne seine ganze Wissenschaft dahin gäbe", und die den Menschen dazu treiben, „über den Ursprung dieser Veruneinigung der Vernunft mit sich selbst nachzusinnen" (492) und weisen darauf hin, dafs die Thesis (der Dogmatismus) das praktische wie das spekulative Interesse und den Vorzug der Popularität für sich habe (494 f.). Abgesehen von einer vereinzelten Stelle S. 598, wo, im Gegensatz zum Ideale der Vernunft, von den Phantasie-Idealen der Künstler als „nicht mitzuteilenden Schattenbildern" die Rede ist, findet sich — wieder mit Blei — aufserdem nur noch eine Stelle am Schlufs der transzendentalen Dialektik (729) angestrichen, dafs die reine Vernunft, „wenn wir sie recht verstehen, nichts als regulative „Prinzipien" enthalte, „die zwar gröfsere Einheit gebieten, als der empirische Verstandesgebrauch erreichen kann, aber usw."

Weit genauer studiert ist dagegen, wenigstens den Bleistift-

strichen nach zu urteilen, die leichter verständliche transzendentale Methodenlehre. Nicht nur finden sich ganze Abschnitte, wie der Anfang (735), der erste und der dritte Abschnitt des Kanons (825 und 848), sowie das letzte Kapitel (880) mit einem Kreuz bezeichnet, sondern auch eine gröſsere Anzahl von Einzelheiten sind angemerkt. Dahin gehören:

Der Vergleich des kritischen Systems mit dem statt eines himmelhohen Turmes errichteten, dem Bedürfnis und Vorrat angemessenen Wohnhaus (735), die Einteilung in Disziplin, Kanon, Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft (736), die Leerheit gewöhnlicher negativer Urteile, der Vorteil einer Disziplin (737) nicht bloſs für Witz und Einbildungskraft, sondern auch für die Vernunft (738), die Definition von philosophischer und mathematischer Erkenntnis (741). Fünfzig Seiten später der Vergleich der Vernunft nicht mit einer schrankenlosen Ebene, sondern einer abgeschlossenen Sphäre (dem „Felde der Erfahrung") (791); das skeptische Verfahren nicht befriedigend, aber vorübend (797). — Wenn auch der gröſste Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ein negativer ist, der Grenzbestimmung, nicht der Erweiterung dient, so muſs es doch einen Quell positiver Erkenntnisse geben (823), vielleicht auf dem praktischen Gebiete (824). Da nun ein Kanon die apriorischen Grundsätze des richtigen Gebrauchs einer Erkenntniskraft enthält, solche spekulative synthetische Erkenntnis aber unmöglich ist, so kann der Kanon nur den praktischen Vernunftgebrauch betreffen (824 f.). An der Stelle, wo Kant sagt, daſs der „spekulative Gebrauch" der reinen Vernunft „nach allen bisher geführten Beweisen gänzlich unmöglich" sei, steht in Goethes Exemplar am Rande ein *rel.* Sollte es vielleicht „religiös" bedeuten? — Ferner ist im folgenden der ganze längere Absatz (826 f.) über den transzendenten, aber nicht für die Erfahrung zulässigen Gebrauch der drei Ideen (Willensfreiheit, Dasein Gottes, Unsterblichkeit) mit Bleistiftzeichen versehen. Diese drei „Kardinalsätze" haben einen rein praktischen Zweck und erlauben daher einen Kanon (828). — Die folgenden Anstreichungen befinden sich erst wieder in dem Kapitel ‚vom Meinen, Wissen und Glauben' und betreffen: die Definitionen von Wissen, Überzeugung, Gewiſsheit (850); in der reinen Mathematik sei nur das Wissen gestattet, desgleichen bei den Grundsätzen der Sittlichkeit (851); an letzterer Stelle hat Goethe ein *pos.* [positiv?] an den Rand geschrieben. Ferner das Wetten als Probierstein

der Überzeugung (852 f.), die Bestimmung des ‚doktrinalen Glaubens‘ z. B. an das Dasein Gottes (853 f.), des Glaubens überhaupt (855), der moralischen Gewiſsheit (857), d. h. „der Glaube an Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daſs, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüſsen, ebensowenig besorge ich, daſs mir der zweite jemals entrissen werden könne.“ Auch der Schluſs des ganzen Kapitels scheint Goethe besonders gefallen zu haben: „daſs die Natur in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner parteiischen Austeilung ihrer Gaben zu beschuldigen sei, und die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen könne als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen“ (859). — Auch in der ‚Architektonik‘ ist manches von Goethe angemerkt: gleich im Anfange die Notwendigkeit systematischer Einheit (860),[1]) der Unterschied von technischer und architektonischer Einheit, die dem ersten Urheber einer Wissenschaft selten gleich gelingt (861 f.). Vernunfterkenntnisse und Kritik müssen aus Prinzipien entspringen (865); Mathematik allein von allen Vernunftwissenschaften kann man lernen, dagegen niemals Philosophie, sondern höchstens „philosophieren“ (ebd.). Philosophie ist sonach eine, noch nirgends in concreto gegebene, bloſse Idee einer Wissenschaft (866), einer Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen (nicht = höchsten, 868) Zwecke der menschlichen Vernunft, der Philosoph deren Gesetzgeber (867). Die Grenzen der Wissenschaften, der Unterschied von philosophischer und mathematischer Erkenntnis (872). — —

Dies die Zeichen von Goethes eindringendem Studium eines groſsen Teiles der Kritik der reinen Vernunft. Wir enthalten uns, so nahe es läge, jeglichen Kommentars, um unser Buch nicht allzustark anschwellen zu lassen, und wenden uns nun zu der

---

1) Von genauer Lektüre zeugt, daſs Goethe ein Schreib- oder Druckfehler (S. 860 unten): „ein jeder Teil“, statt „kein Teil“, wie es in unseren neueren Ausgaben richtig heiſst, aufgefallen ist.

2. Kritik der Urteilskraft.

Wir verweisen zunächst auf das oben S. 149—151 bereits Gesagte bezw. Veröffentlichte und fahren dann in der soeben eingeschlagenen Weise fort, die Goethe aufgefallenen Stellen aufzuführen: nur dafs wir uns, wo es möglich, noch kürzer zu fassen suchen werden. Die Seitenzahlen gehören der von Goethe benutzten ersten Ausgabe von 1790 an.

Aus der Vorrede ist der das Problem des Werkes zusammenfassende Absatz S. V. f. von „Ob nun die Urteilskraft" bis „beschäftigt" angestrichen; aus der Einleitung, Abschnitt III eine erneute Fassung des Problems, ob nicht der Urteilskraft, ebenso wie Verstand und Vernunft, ein ihr eigentümliches Apriori zukomme (S. XXI „Allein in der . . . sein möchte"); weiter aus Abschnitt IV der Einleitung die Definition der Urteilskraft und Einteilung derselben in bestimmende und reflektierende (XXIII f.), aus V. eine über eine Seite sich erstreckende Stelle, die das Prinzip der Zweckmäfsigkeit als subjektives Prinzip der Urteilskraft einführt (XXXI f., von „so mufs die Urteilskraft — beweisen vermochten").

Dann folgt eine verhältnismäfsig noch umfangreichere Lücke als bei der Kritik der reinen Vernunft. Erst in § 42 der Kritik der ästhetischen Urteilskraft nämlich setzen die Anstreichungen wieder ein, und zwar da, wo gesagt wird, dafs das Interesse am Schönen mit dem moralischen innerlich nicht verwandt sei (163, vgl. Goethes Brief an H. Meyer vom 20. Juni 1796, oben S. 168). Auf der folgenden Seite (164) ist vermerkt, dafs das habituelle Interesse an der Schönheit der Natur „jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sei", und, „wenn es sich mit der Beschauung der Natur gerne verbindet" — es entsprach dies Goethes innerster Natur — „wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemütsstimmung anzeige." Die in diesem Paragraphen enthaltene Herabsetzung des Kunst- zugunsten des Natur-Schönen mufs bei jedem Verehrer des ersteren naturgemäfs Bedenken hervorrufen; so hat auch Goethe an einer Stelle, wo dies besonders hervortritt — es ist von der Abwendung von den „die Eitelkeit . . . unterhaltenden" Schönheiten des Zimmers zu denen der Natur die Rede (166) —, wie gewifs mancher Leser (z. B. auch ich), ein Fragezeichen an den Rand gesetzt, dazu aber auch noch einen, leider unvollendeten, Einwurf mit Blei zu schreiben be-

gonnen: *ist nicht etwa in d.* [der weitere Sinn ist vermutlich: . . . den Gebilden der Kunst mehr als bloſse Unterhaltung der Eitelkeit anzutreffen?]. — Von § 44 ist der Schluſs angestrichen: die Bestimmung der schönen Kunst als „zweckmäſsig ohne Zweck“ und als einer solchen, die Reflexion und nicht bloſse Sinnenempfindung zum Richtmaſse hat (176 f.); in § 49 befindet sich ein kurzer Strich neben ***, d. h. der längeren Schluſsanmerkung (S, 196—199) über Genie und Manier, in § 50 ein eben solcher neben der Überschrift (Verbindung von Geschmack und Genie). Gegen Schluſs von § 51 (210) ist ein die Stelle aus § 44 weiter führender Satz unterstrichen: daſs die ästhetische Empfindung nicht als Sinneneindruck, „sondern als die Wirkung einer Beurteilung der Form im Spiele vieler Empfindungen anzusehen“ sei. § 52: Wenn die schönen Künste nicht „mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden“, so machen sie das Gemüt „mit sich selbst unzufrieden und launisch“; am zuträglichsten seien auch in dieser Beziehung die Schönheiten der Natur (212). — Von § 53 (Vergleichung des Wertes der schönen Künste, vgl. darüber Goethe zu Eckermann 11. 4. 1827, oben S. 237) hat Goethe die ganze Charakteristik der Dichtkunst (213), sowie noch besonders Kants Urteil, daſs sie „den obersten Rang“ einnehme, angestrichen; von Kants Ausführungen gegen die Rhetorik den Satz, daſs „der bloſse deutliche Begriff dieser Arten von menschlicher Angelegenheit“ sc. öffentlicher, bei Volks-, Parlaments-, Gerichts- und Kanzelreden genüge und es hierbei keiner besonderen Künste bedürfe (214). — Aus § 58 hat er die Maxime der Vernunft angemerkt, „allerwärts die unnötige Vervielfältigung der Prinzipien nach aller Möglichkeit zu verhüten“ (245), endlich (§ 60) den Schluſssatz der Kritik der ästhetischen Urteilskraft von der Kultur des moralischen Gefühls als wahrer Propädeutik zur Gründung des Geschmacks (260).

Weit mehr als die ästhetische Urteilskraft ist, wie zu erwarten war, die Kritik der teleologischen Urteilskraft berücksichtigt. Zählten wir dort 12, so zählen wir hier nicht weniger als 29 Stellen, die wir in möglichster Kürze im folgenden anführen:

S. 265: Die Teleologie „ein Prinzip mehr“, die Erscheinungen der Natur unter Regeln zu bringen, wo der Mechanismus der Kausalität nicht mehr ausreicht. 273: Bewunderung = immer

wiederkommende Verwunderung. [Diese beiden Stellen sind nicht, wie sonst, mit Blei, sondern mit Braunstift angestrichen; vgl. Kr. d. r. V. S. 490 ff.]. 278: Die Grasarten, an sich organisierte Naturprodukte, doch im Verhältnis zu dem von ihnen Nahrung ziehenden Tier „bloſse rohe Materie". Goethe hat hierzu ein durch das Einbinden des Buches (s. oben S. 150) verstümmeltes Wort an den Rand geschrieben, welches offenbar zu „*Element*" zu ergänzen ist. — Doppelt angestrichen ist die Definition des Naturzwecks: *Ein Ding existiert als Naturzweck, wenn es von sich selbst Ursache und Wirkung ist* (282). — Die Randbemerkung zu S. 284 ist schon von Steiner veröffentlicht und von uns (S. 150) erwähnt worden. — Die Definition des Naturzwecks ist noch näher zu bestimmen (285), und zwar dahin, daſs die Teile desselben „voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind" und „so ein Ganzes aus *eigener Kausalität* hervorbringen" (287). Die Natur ist nicht etwa bloſs ein Analogon der Kunst, „*sie organisiert sich vielmehr selbst und in jeder Spezies ihrer organisierten Produkte*" (289). Aus dem Schluſs der Analytik der teleologischen Urteilskraft (§ 68, S. 306) ist die allgemeine Bemerkung hervorgehoben: „nur soviel sieht man vollständig ein, als man *nach Begriffen* selbst machen und zustande bringen kann."

In der *Dialektik* der teleologischen Urteilskraft ist zunächst mit einem *dreifachen* Ausrufungszeichen am Rande (!!!) der Hinweis Kants versehen, „*ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Prinzip zusammenhängen mögen, nur daſs unsere Vernunft sie in einem solchen zu vereinigen nicht imstande ist*" (312): einer von den „über die Grenzen hinaus deutenden" „Seitenwinken" des „köstlichen Mannes" (oben S. 222), die Goethe so zusagten. — Über die aus § 76 ausgeschiedenen Termini und die am oberen Rande von S. 339 stehenden Worte ist ebenfalls S. 149 ff. schon gesprochen worden; dahin gehört auch das Anstreichen der ganzen oberen Hälfte von S. 338, einer Ausführung über konstitutive und regulative Prinzipien. Auf derselben Seite hat Goethe, bei Kants Unterscheidung von theoretischer und praktischer Kausalität, d. i. Freiheit, neben „prak-

tischer“ ein Fragezeichen am Rande — angefangen; doch wohl, um diese letztere in Zweifel zu ziehen. S. 343: intuitiver Verstand; S. 345 sind in dem ersten der von Goethe in den Aufsatz ‚Anschauende Urteilskraft‘ (oben S. 223) aufgenommenen Sätze die Worte „intuitiv“ und „synthetisch allgemeinen“ unterstrichen, der zweite (346) ist ganz angestrichen, auſserdem zwischen beiden (345) eine Stelle, die nochmals betont, daſs für den intuitiven Verstand die Möglichkeit der Teile vom Ganzen abhängt, nicht umgekehrt. 354: das „Übersinnliche“ als gemeinschaftliches Prinzip von mechanischer und teleologischer Ableitung, deren Vereinbarkeit wenigstens „möglich“ ist (355). Auch die nächsten Anstreichungen beziehen sich auf dies Verhältnis. 356: Mechanismus und Teleologie sind nicht miteinander zusammenzuwerfen oder füreinander einzusetzen, aber eine „groſse und sogar allgemeine Verbindung“ derselben ist wenigstens denkbar (357). 360 f.: Teleologie nicht zur theoretischen, sondern zur beschreibenden Naturwissenschaft, nicht zur Doktrin, sondern „nur“ zur Kritik (der Urteilskraft) gehörig.

Bei dem nun folgenden, für Goethe aus begreiflichen Gründen besonders interessanten Paragraphen 80 (von der Unterordnung des mechanischen unter das teleologische Prinzip) liegt noch ein altes, vielleicht von dem Dichter selber herrührendes Buchzeichen (Papierstreifen). Folgende leitende Gedanken sind angestrichen: „Dem Naturmechanismus, zum Behuf einer Erklärung der Naturprodukte, soweit nachzugehen, als es mit Wahrscheinlichkeit geschehen kann, ist vernünftig, ja verdienstlich,“ da ein Zusammentreffen beider nicht „an sich“, sondern nur „für uns als Menschen“ unmöglich ist (362). Sodann die berühmte, an die ‚komparative Anatomie“ anknüpfende Stelle, in der Kant, darwinistische Ideen vorausnehmend, seine Hoffnung auf eine dereinstige allgemeine Durchführung des mechanischen Prinzips, „ohne das es ohnedem keine Naturwissenschaft geben kann“, ausspricht (S. 363 f. von „Es ist rühmlich“ bis „auszurichten sein möchte“). Endlich der Schluſs (369), daſs die ganze Frage gleichwohl unlösbar sei, ohne die Annahme einer „intelligibelen Substanz“ als Urgrundes der Dinge.

Aus den späteren Paragraphen der ‚Methodenlehre‘: die Definition des Zwecks und Endzwecks eines Naturwesens (377), die Frage, ob Glückseligkeit oder Kultur des Menschen letzter Zweck

der Natur sei (384), die im Sinne Schillers gehaltene Schlufsausführung von § 83 über „schöne Kunst und Wissenschaften" als „vorbereitend" zur Herrschaft der reinen Vernunft, während zugleich die Übel in Natur und Menschenwelt die Kräfte der Seele „aufbieten, steigern und stählen" (390 f.), 409 f. das Urwesen als Oberhaupt im Reiche der Zwecke allwissend, allmächtig, allgütig usw. Nur neben dem letzten Satze dieser Ausführung übrigens (410 oben): „Auf solche Weise ergänzt die moralische Teleologie den Mangel der physischen und gründet allererst eine Theologie," steht das Goethesche *optime,* sodafs die Beziehung noch bestimmter wird, als man nach der ungenaueren Angabe Steiners (vgl. oben S. 150) vermuten konnte. Zwei Seiten später folgt die Randbemerkung: *Gefühl von Menschen Würde objektivirt = Gott.* Auch hier ist die dortige Angabe genauer dahin zu präzisieren, dafs diese Randglosse Goethes nicht auf die ganze ‚Anmerkung' Kants (411—413), sondern nur auf den mittleren Teil derselben sich erstreckt; sie steht S. 412 neben den Worten „Triebfedern hinter" (in meiner Ausgabe S. 331, Zeile 17 v. u.) bis „vorüber ginge" (332, Zeile 12 v. o.). So erhält auch hier die Beziehung auf die Kantischen Ausführungen etwas mehr Bestimmtheit, wenngleich keine wesentliche Änderung. — Die letzte angestrichene Stelle befindet sich S. 419: Die objektive Bedingung der mit dem höchsten Gute gesetzten Glückseligkeit ist die Einstimmung des Menschen mit dem „Gesetze der Sittlichkeit, als der Würdigkeit, glücklich zu sein.

3. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Hier sind nur zwei Tatsachen zu konstatieren. Einmal, dafs Goethe die ‚Grundlegung' in der dritten Auflage — vom Jahre 1792 (Riga, Hartknoch) — besessen, also erst in den neunziger Jahren (nach 1792, aber wohl vor 1797, wo die vierte Auflage erschien) sich angeschafft hat, d. h. nachdem sein Interesse für Kant erst voll erwacht war. Zweitens, dafs an keiner Stelle Striche oder Randbemerkungen vorkommen: was mit dem Umstande zusammenstimmt, dafs auch sonst, wie wir sahen, Äufserungen des Dichters über Kants Ethik am seltensten bezeugt sind. Die Kritik der praktischen Vernunft und die Metaphysik der Sitten hat er überhaupt nicht besessen.

4. und 5. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.

Diese naturphilosophische Schrift mufs Goethes besonderes Interesse erregt haben, denn er besafs sie in der ersten und

zweiten Auflage von 1786 bezw. 1787: was zugleich darauf schliefsen läfst, dafs er sie sich schon ziemlich früh angeschafft hat. In dem zweiten Exemplar ist weder Strich noch Randbemerkung vorhanden, dagegen sind in der ersten Auflage mehrere Stellen angestrichen:

S. 57, wo auch ein alter Papierstreifen als Buchzeichen lag, der Lehrsatz 6: ‚Durch blofse Anziehungskraft, ohne Zurückstofsung ist keine Materie möglich‘, mit dem zugehörigen ‚Zusatz (S. 58), dafs beide Kräfte „zum Wesen der Materie gehören“ und „keine von der anderen im Begriff der Materie getrennt werden“ könne, und der ‚Anmerkung‘ (58f.). Wir verweisen auf die Äufserung Goethes vom November 1792 (oben S. 153) und die briefliche Bemerkung aus dem Jahre 1814 (S. 210), die auf diese Stelle gehen; beide Male folgert der Dichter daraus die „Polarität“ aller Wesen.

Aufserdem hat sich Goethe angemerkt die Unterscheidung und Begriffsbestimmung von mechanischer und dynamischer Naturphilosophie (100 f.) und „das Postulat der blofs mechanischen Erklärungsart“: „dafs es unmöglich sei, sich einen spezifischen Unterschied der Dichtigkeit der Materien ohne Beimischung leerer Räume zu denken“ (S. 102).

3. Auf Kant bezügliche Schriften.

Von Schriften, die sich unmittelbar auf Kants Philosophie beziehen, fanden sich in Goethes Bibliothek:

1. Johann Georg Schlossers Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte. Lübeck und Leipzig 1797, 123 S. Dazu als Anhang (S. 124—168) der Aufsatz Kants, gegen den das Schreiben gerichtet ist: ‚Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie‘ (Mai 1796).

Vgl. darüber die Einleitung zu meiner Ausgabe von Kants Streitschrift (*Philos. Bibl.* Bd. 46d, S. IIIff.) sowie meine obigen Ausführungen S. 171 und 175f. nebst den daselbst zitierten Briefen Goethes und Schillers. — Die vom 1. August 1796 datierte Vorrede Schlossers erklärt (S. V) das kritische Gebäude für „weder fest, noch wöhnlich, noch schön, noch gut“, vergleicht es mit der „Wolkenstadt“ aus Aristophanes' ‚Vögeln‘ und meint, dafs es „auf lange Zeit allen Zutritt zur Menschenweisheit versperren würde, wenn es je die jetzige Generation in Deutschland überleben sollte.“

2. F. G. von Busse, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft von Immanuel Kant in ihren Gründen widerlegt. Dresden und Leipzig 1828. 166 S. — Die Schrift ist

„Sr. Excellenz dem Herrn J. W. von Goethe, Ritter usw.“ gewidmet. Zu der Widmung habe den Verfasser (Bergrat in Freiberg) der Umstand ermuntert, „dafs Hochdieselben vor mehreren Jahren, ihrer Tendenz und demjenigen, was ich davon vorzulesen die Ehre hatte, Hochdero Beifall erteilten, auch insbesondere damit zufrieden waren, dafs ich den Mathematikern mehr aus allgemeinen Begriffen zu schliefsen und weniger dem Calkul sich zu überlassen, glaubte anraten zu müssen“ (S. V). — Goethes Abneigung gegen die Mathematik ist bekannt. Im übrigen haben wir sonst keinen Anhalt für ein solches, der Kantischen Schrift ungünstiges Urteil des Dichters; im Gegenteil bemerkten wir (vgl. zum Jahre 1814) hohe Verehrung derselben.

Lesespuren sind in dem schön gebundenen Büchlein ebenso wenig wie in Nr. 1 vorhanden.

Ein Kuriosum bildet

3. „Finale Vernunftkritik für das gerade Herz, zum Kommentar Herrn M. Zwanzigers über Kants Kritik der praktischen Vernunft. Mit neu pragmatischer Syntheokritik, Ontostatik und Utistatik“ Nürnberg, Schneider und Weigel 1796 (144 S.) nebst einliegender Ankündigung: „Des Sprechers mit der Nachteule Avertissement von der Herausgabe einer endlich real-kritischen Final-Vernunft-Kritik und darzu allgemein zielfüglichen Syntheokritik“ 1795 (8 S.). — Die Widmung der Hauptschrift lautet: „Dem Durchlauchtigsten Fürstritterlichen Teutschen, Der in edelstem Gemeinsinn allen gleiche Billigkeit und allgemein entzückende Liebe am Ersten Teutschen Volks-Fest der Vereinigung von Fürsten und Volk zu Einer Patriarchalischen Familie unter Gottes Himmel bey Meiningens Ida zeigte und Allen einstimmigen Erhabenen, Edlen, Rechtschaffenen Menschenfreunden im Gemeinsinn des höchsten Allguts widmet dis (sic!) Abaris.“ Das mit einem Goetheschen Motto eröffnete ‚Avertissement‘ schliefst: „Adio! Aus der Arche Noas, unterm Regenbogen des Sokratisch-Newtonischen Himmels der ewig Kopernikanischen Sonne in uns, die nun Columbisch entdeckt ist. Sonntag Judika 1795.“ — Weiter auf diesen Gallimathias von Sinn und Unsinn einzugehen, wird man uns hoffentlich erlassen, um so mehr, als Goethe die, ihm vermutlich zugesandte, Schrift[1]) zum allergröfsten Teil — unaufgeschnitten gelassen hat.

4. Ein geschichtlich interessantes Dokument: nämlich ein im Buchhandel nicht erschienenes, von dem als Vermittler zwischen deutscher und französischer Bildung bezw. Philosophie bekannten Charles de Villers (1765—1815) 1801 auf Befehl Napoleons für ihn in vier Stunden (!) zu Papier gebrachtes Schriftchen: *Philosophie de Kant. Aperçu rapide des bases et de la direction de cette philosophie*‘ (12 Seiten Klein-Oktav), das ich in *Kantstudien Bd. III S. 4—9*, mit biographisch-bibliographischem Vorbericht von Vaihinger (S. 1—4), zum Abdruck gebracht habe.

5. Endlich möge man uns gestatten, unter dieser Rubrik auf ein nur indirekt auf unser Thema bezügliches Buch aufmerksam zu machen,

1) Verfasser ist (nach H. Vaihinger) der wunderliche Schwärmer J. H. Obereit (1725—1798).

nämlich auf Goethes Handexemplar von Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder sogenannten Philosophie (Weimar 1794), das von dem Dichter mit zahlreichen Bleistiftstrichen, Fragezeichen und einzelnen Randbemerkungen versehen ist. Wer sich für Goethes Stellung zu Fichte interessiert, wird dieselben genau verfolgen müssen.[1] Für uns hat das Buch nur ein mittelbares Interesse, insofern nämlich daraus etwaige Rückschlüsse auf Goethes Verhältnis zu Kant möglich sind. Wir heben deshalb nur einige wenige Stellen heraus:

Aus der Vorrede hat Goethes Interesse und höchstwahrscheinlich auch Beifall gefunden die Stelle S. Vf., dafs „kein menschlicher Verstand weiter als bis zu der Grenze vordringen könne, an der Kant besonders in seiner Kritik der Urteilskraft gestanden, die er uns aber nie bestimmt und als die letzte Grenze des endlichen Wissens angegeben hat.“ Dagegen scheint Fichtes Begriff von Wissenschaft, mehreren, an verschiedenen Stellen (S. 10, 12 zweimal, 37 Anm., 40) angebrachten Fragezeichen nach zu urteilen, unserem Dichter höchst bedenklich gewesen zu sein, insbesondere, dafs „alles mögliche menschliche Wissen“ aus der allgemeinen Wissenschaftslehre entlehnt, in ihr enthalten sein soll (40). Unter Fichtes „ersten Grundsatz“: „Ich bin Ich“ schreibt Goethe spöttisch: *Alles ist alles* (38); neben den Satz, dafs das Nicht-Ich ein von den Gesetzen der Vorstellung „schlechthin unabhängiges“ sei (43): *aber doch denselben analoges, in gewissem Verhältnis stehendes*, und neben Fichtes Wendung „die von uns unabhängige Natur“: *aber doch mit uns verbunden, deren lebendige Teile wir sind.*

In der mit ebengenannter Schrift zusammengebundenen Fichte'schen ‚Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre‘ (Leipzig, Gabler 1794) hat Goethe zwar keine Stelle unterstrichen oder Randbemerkungen dazu gemacht, dagegen auf einem besonderen Blatt, welches sich in der ersten Schrift eingelegt fand und ihr jetzt eingeheftet ist, sich ähnlich wie bei der Kritik der reinen Vernunft zu einem Inhaltsverzeichnis des zweiten Teiles (Grundlage des theoretischen Wissens) ein Schema entworfen, dasselbe indes nur teilweise ausgefüllt.

---

1) Näheres s. in der oben S. 164 Anm. zitierten Abhandlung R. Neumanns S. 30—35.

REGISTER.

Die Ziffern geben die Seitenzahlen an.

Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. S.